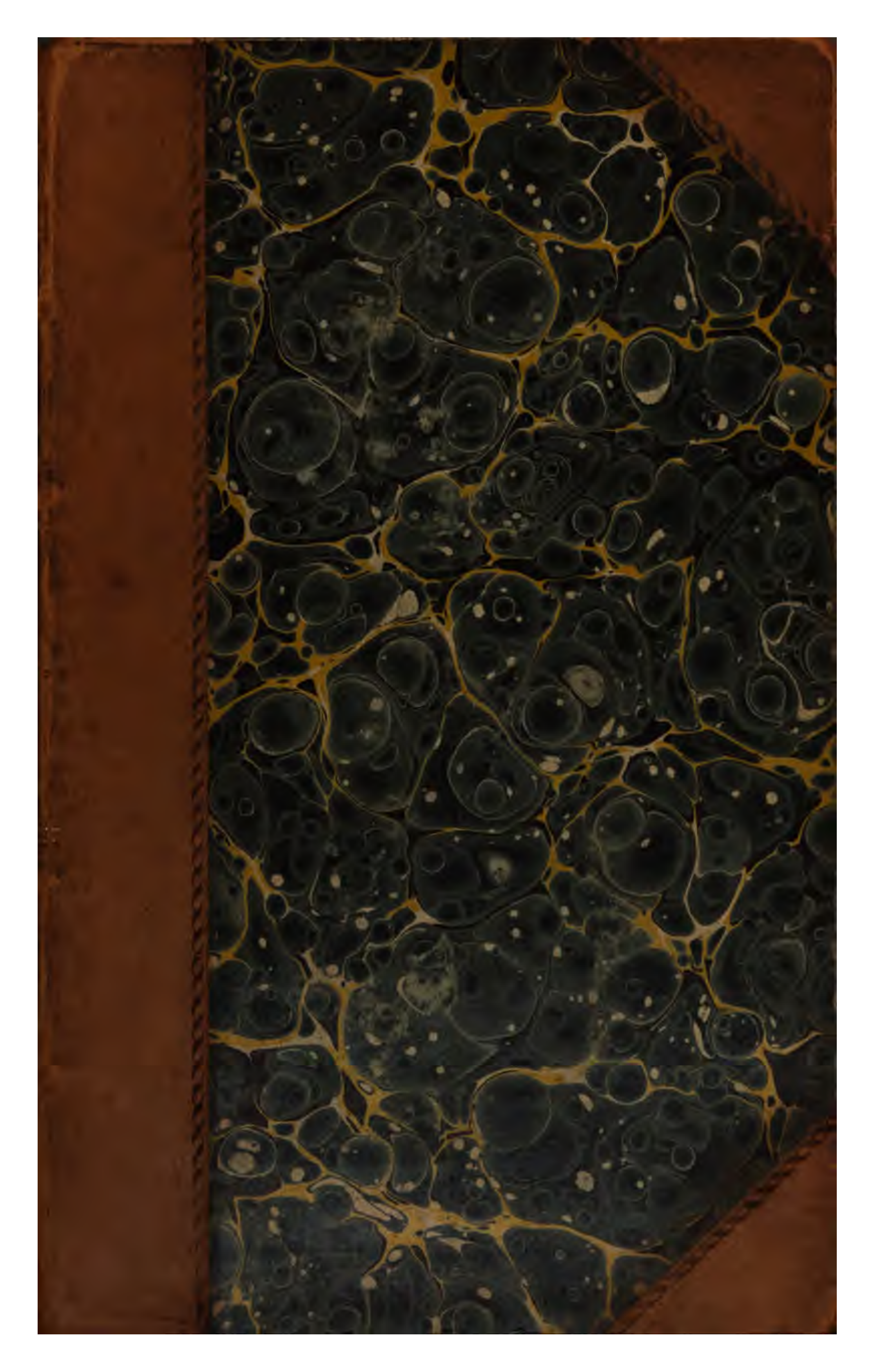
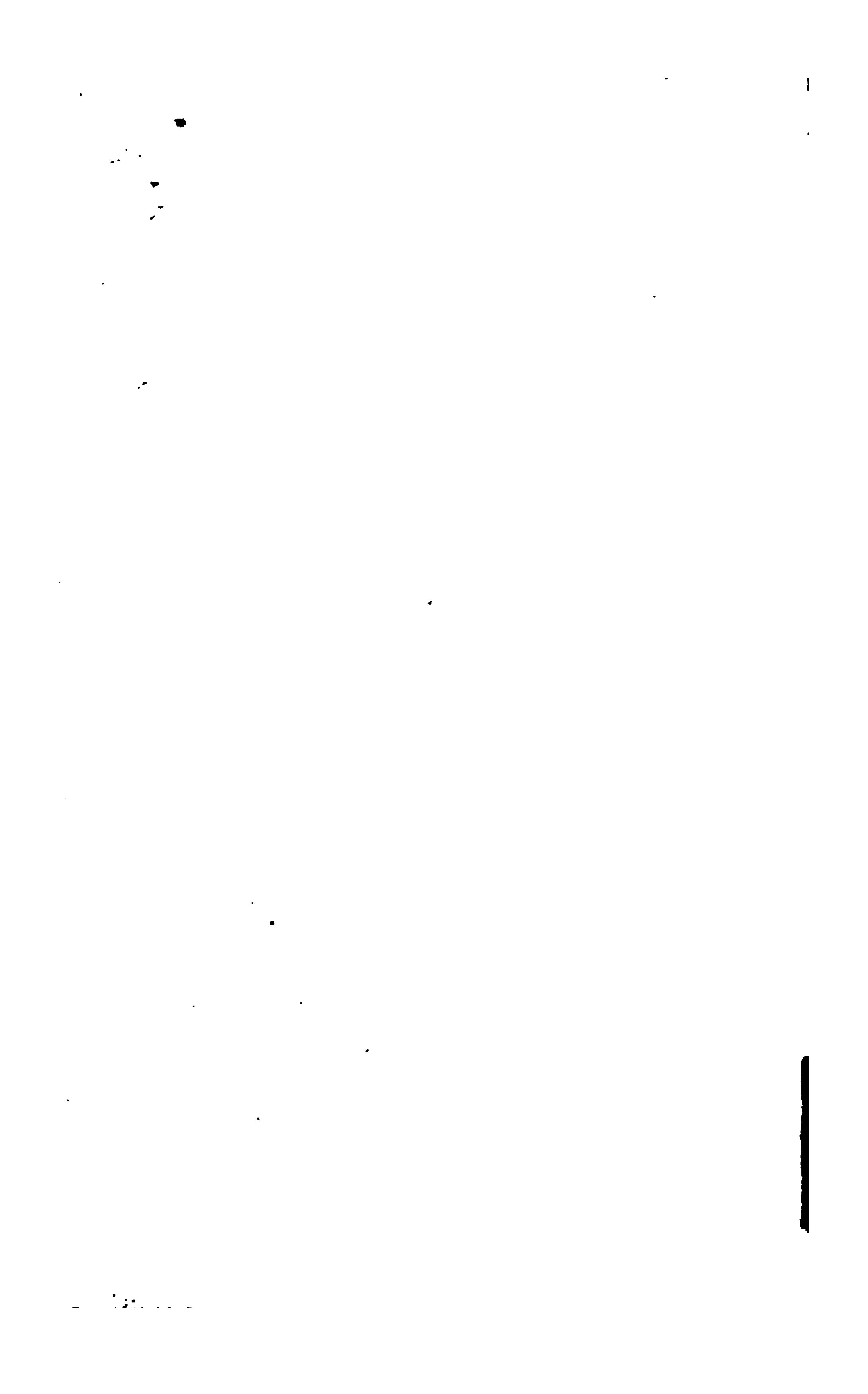




Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,

Professor der Philosophie an der Universität Tübingen,

und

Dr. Hermann Ulrici,

außerordentlichem Professor der Philosophie an der Universität Halle.

Neue Folge.

Neunzehnter Band.



Halle,

bei Eduard Anton

1848.

Inhalt.

Zeitschrift

für

Philosophie und philosophische Kritik,

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,

Professor der Philosophie an der Universität Tübingen,

und

Dr. Hermann Ulrici,

außerordentlichem Professor der Philosophie an der Universität Halle.

Neue Folge.

Neunzehnter Band.



Halle,
bei Eduard Anton
1848.

Inhalt.

Ueber das Lustprincip des Handelns.

Von

Prof. Dr. G. Th. Fechner.

Erster Artikel.

Jeder Versuch, den Eudämonismus haltbar zu begründen wird sich auf die Behauptung stützen, daß alle Motive und Zwecke des Handelns schon von Natur, ihrem Wesen nach, sich auf Lust und Unlust beziehen. Die Durchführung dieser Behauptung hat aber mit einer wichtigen formellen Schwierigkeit zu kämpfen, die meines Erachtens ihrer Geltendmachung mehr im Wege gestanden hat, als irgend eine sächliche Schwierigkeit; weil sie es hauptsächlich ist, welche den Schein sächlicher Schwierigkeiten erst verbreitet.

Was kann verschiedener seyn, als die Empfindungen beim Genuß eines guten Gerichts, beim Anblick eines schönen Kunstwerks, beim Jawort der Geliebten, bei empfangener Ehre von Menschen, bei dem Gedanken, recht gehandelt zu haben, bei dem Bewußtseyn, in Gottes Schutz und Liebe zu stehen; wie verschieden namentlich das, was an den Extremen steht. Stellt man inzwischen diesen Empfindungen diejenige gegenüber, welche ein schlechtes Gericht oder Gedicht, Unglück in der Liebe, Schande, Reue, böses Gewissen, Verzweiflung an Gott und an sich selbst mit sich führen, so giebt man gern zu, daß jede dieser Klassen der andern mit etwas Gemeinsamem, scharf Geschiedenem und Charakterisirtem entgegentritt, und man gesellt nach dieser deutlichen Uebereinstimmung einerseits und Scheidung andrerseits ohne Zaudern und Schwierigkeit auch noch unzählige andre Empfindungen der einen oder andern Classe zu, der ersten namentlich Alles, was unter die Ausdrücke Freude, Vergnügen, Genuß, Wohlgefühl, innere Befriedigung, Lust u. s. w. fällt; der letzten, was mit Trau-

rigkeit, Gram, Trübsinn, Leid, Mißvergnügen, Schmerz, Wehgefühl, innere Unbefriedigtheit, Unlust u. s. w. bezeichnet wird.

Wie überall liegt eine Aufforderung für den Menschen vor, dieß Gemeinsame mit einem bestimmten Namen zu bezeichnen und vom Gegenüberstehenden zu unterscheiden.

Fragen wir nun den Sprachgebrauch, von welchem es ohne Noth nie räthlich seyn wird, sich zu entfernen, so finden wir, daß er hier, wie in so vielen Fällen, zur Bezeichnung des Allgemeinen kein anderes Wort hat, als was er andermale auch zur Bezeichnung eines unter diesem Allgemeinen enthaltenen Besondern braucht; ja sich nicht einmal bestimmt über den Vorzug des einen oder andern Ausdrucks hiebei entscheidet. Hierin liegt aber von vorn herein für alle theoretischen Erörterungen, welche mit jenen Allgemeinheiten zu thun haben, ein wichtiger Uebelstand. Einerseits werden besondre Nebenbedeutungen sich stets an den Gebrauch des für den Allgemeinbegriff gewählten Wortes zu knüpfen, denselben zu verunreinigen drohen; und wie sehr wir auf Festhaltung der reinen Allgemeinbedeutung dringen mögen, wir werden nie damit durchdringen; andrerseits auch nicht ganz der Schuld entgehen, den Sprachgebrauch wirklich zu überschreiten, der mit reinen Allgemeinbegriffen überhaupt wenig zu thun hat, und uns daher immer einer gewissen Willkühr und Gewaltsamkeit zeihen kann, wenn wir seine Worte der Sonderbeziehung, welche ihm geläufig ist, ganz entkleiden wollen. Und doch ist eine Bezeichnung jener Allgemeinheiten für die Wissenschaft unumgänglich. Wer mag es läugnen, der nicht zugleich läugnen will, daß sie wirklich auch Ausgang und Gegenstand der wichtigsten allgemeinen Betrachtungen werden können.

Fragen wir uns nun, welche Ausdrücke wenigstens relativ als die tauglichsten zu vorliegendem Zwecke erscheinen, so dürften es Befriedigung und Nichtbefriedigung einerseits, Lust und Unlust andrerseits seyn.*) Es widerspricht dem Sprach-

*) Für noch passender als beides könnte man vielleicht Wohl- und Wehgefühl halten. Aber die Unmöglichkeit ihres Gebrauchs in erforderlicher Allgemeinheit stellt sich im Versuche dazu von selbst heraus. So hat

gebrauche nicht, zu sagen, in allen Empfindungen erster Art liege etwas von einem Gefühle der Befriedigung oder etwas, was den Charakter eines Lustgefühls trägt, in letztern etwas vom Gefühle der Nichtbefriedigung oder Unlust. Freilich sind auch diese Ausdrücke von der Gefahr sich anknüpfender Sonderbedeutung nicht frei. Denn im besondern Sinne versteht man unter Befriedigung etwas zu Ruhiges, Stilles, oder Gestilltes, unter Lust etwas zu Lebendiges, Bewegtes, oder auch zu Sinnliches, oder zu Einzelnes, als daß das Allgemeine eines Gefühls dadurch gedeckt werden könnte, was den ruhigen und lebendigen, geistigen und sinnlichen Charakter gleichmäßig duldet. Inzwischen muß die Gefahr bestanden werden, weil sich ihr nicht ausweichen läßt. Da sich nun Lust und Unlust nicht nur bequemer im Gebrauch handhaben läßt, als Befriedigung und Nichtbefriedigung, sondern auch das Ruhige sich viel eher als ein besondrer Fall des Bewegten fassen läßt, als umgekehrt, endlich Lust und Unlust in der Allgemeinbedeutung für wissenschaftlichen Gebrauch schon mehr recipirt sind, so kann die Wahl zwischen jenen Ausdrücken nicht zweifelhaft seyn. In der That hat man den Eudämonisten wenigstens auf wissenschaftlichem Gebiete stets ohne Schwierigkeit dieß Zugeständniß gemacht, Lust und Unlust in jener beanspruchten Allgemeinheit zu brauchen, und im Zusammenhang hiemit dann noch ferner Glück und Unglück als einen Häufungs- oder Collectivbegriff der Lust und Unlust oder ihrer Mittel anzuwenden. Aber leider schließt dies allgemeine Zugeständniß nicht aus, daß man nachher im Besondern doch vielfältig aus den Sonderbedeutungen der genannten Worte heraus gegen sie argumentirt, und durch den unedlen Beigeschmack, den das Wort Lust im gewöhnlichsten Sinne leicht annimmt, sich unwillkührlich zum Vorurtheile gegen eine Ansicht be-

es zwar nichts Widerstrebendes, von Lust oder Unlust der Vorstellung zu sprechen, wie im Folgenden öfters nöthig; aber nicht wohl zu ertragen würde es seyn, Wohlgefühl und Wehgefühl an derselben Stelle dafür zu substituiren, da mit Wehgefühl immer der Gedanke an etwas tief Eingreifendes sich verbindet, beides aber einen noch mehr physiologischen Charakter trägt, als Lust und Unlust.

stimmen läßt, die bei rechter Gestaltung sicher den edelsten Interessen des Menschen zu genügen vermag.

Sollte man läugnen können, daß, wenn Lust und Unlust wirklich in jener allgemeinsten Weise erfaßt werden, auch ihr Gegensatz von allgemeinster und durchgreifender Bedeutung für die strebende und handelnde Seele ist, und nicht blos sich in dem Winkel wirksam erweist, worin die Sünde hockt und der sinnliche Trieb lauert, wohin ihn Viele zu verweisen trachten. Was aber will der Eudämonist anders, wenn er alle Motive und Zwecke des Handelns, des besten wie des schlechtesten, in Bezug zu Lust und Unlust setzt, als diesen Gemeinheiten auch eben den Wirkungskreis sichern, den sie in jener allgemeinen Bedeutung wirklich haben, freilich auch eben nur in dieser haben. In der That hat wenigstens unklar wohl allen Eudämonisten dieser allgemeine Gesichtspunkt vorgeschwebt, wenn gleich ander Seits zugegeben werden muß, daß die meisten derselben wenn nicht alle ihn in der Ausführung nicht durchgeführt haben, vielmehr der Gefahr, die Allgemeinbedeutung mit Sonderbeziehungen zu verunreinigen, selbst unterlegen sind. Hiergegen wären Einwürfe ganz gerecht; aber die gewöhnlichen Einwürfe gehen nicht dahin, daß das Lustprincip nicht rein und consequent genug durchgeführt wird, sondern daß es überhaupt durchgeführt wird. Die Fehler der Inconsequenz mit dem Princip verwechselt man mit Fehlern des Princips selbst.

Nun habe ich selbst in meiner Schrift „Ueber das höchste Gut" (Leipz. 1846.) die Andeutungen einer reinen und consequenten Durchführung des Lustprincips zu geben versucht, mehr freilich mit Voraussetzung als Erörterung jener allgemeinsten Fassung des Lustbegriffes, und mehr in Bezug auf den Zweck des rechten Handelns, als die allgemeinen Motive alles Handelns; und habe Einwürfen jener Art nicht entgehen können. Unstreitig hat die, durch das Streben nach Kürze und Popularität veranlaßte, Beschränkung, in welcher der Gegenstand dort vorgetragen worden, diesen Einwürfen bis zu gewissen Grenzen ein formelles Recht gegeben; da sie mir indeß einer Sache, die ich mit Ueberzeugung für eine gute halte, Unrecht zu thun scheinen, so sey

es mir gestattet, mich über einige Hauptpunkte, deren hinreichende Erörterung man dort vermissen mag, etwas ausführlicher nnd klarer auszusprechen, als dort geschehen. *)

Meines Erachtens spreche ich blos psychologische Thatsachen aus, wenn ich sage: Die Richtung unsres Willens wird nie bestimmt durch Lust und Unlust, die wir künftig genießen werden; wie kann ein gegenwärtiger Wille durch Etwas, was noch nicht da ist, bestimmt werden, ja was vielleicht nie kommen wird, sofern die Lust, die wir erreichen wollen, ja oft nicht erreicht wird, Unlust ohnehin nicht angestrebt wird. — Sie wird auch nicht nothwendig bestimmt durch einen dem Willen beiwohnenden bewußten Gedanken an den Lust- und Unlusterfolg der gewollten Handlung, ein solcher läßt sich oft durchaus nicht nachweisen. — Sie wird aber stets und unausweichlich bestimmt durch den Lust- und Unlustcharakter des Gedankens an die vorzunehmende oder zu unterlassende Handlung oder ihrer Folgen selbst.

Es wird sich zwar weiterhin zeigen, daß auch die zweite Fassung mit einiger Modification (Streichung jedenfalls des Worts bewußten) ihr volles Recht so gut wie die dritte gewinnen kann: aber geben wir sie für jetzt in ihrer noch ungenügenden Stellung ganz Preis, um uns vorerst mit der dritten Fassung zu beschäftigen, und hiemit das Lustprincip vor Allem einen Fuß in's Sichre setzen zu lassen; denn es möchte nicht gut thun, wo noch Alles bestritten wird, zu viel auf einmal gewinnen zu wollen. Der Unterschied der zweiten und dritten Fassung aber und hiemit der Sinn der letztern dürfte sich einleuchtend aus dem folgenden Beispiele ergeben.

*) Für die im Ganzen so wohlwollenden und theilweis anerkennenden Beurtheilungen, welche meine Schrift theils in dieser Zeitschrift, theils in den gött. gel. Anzeigen gefunden hat, finde ich mich um so mehr veranlaßt, den Verfassern meinen Dank auszusprechen, als diese Schrift von mehreren andern Seiten einen Mißverstand ihrer ganzen Tendenz hat erfahren müssen, zu welchem, wie ich glaube der Grund in der Schrift selbst nicht lag; und ich wünsche wenigstens, daß das Folgende beitragen möge, theils eine Verständigung über die von jenen Seiten in Discussion gezogenen Puncte herbeizuführen; theils jenem Mißverstande gründlich zu begegnen.

Wer im Sinne der zweiten Fassung sagen wollte, daß alle Motive unsres Handelns in der Voraussicht künftiger Lust oder Unlust liegen, dem würde man billig den Fall von Curtius entgegenhalten, welcher sich für sein Vaterland in den Tod stürzte, ohne daß doch hievon irgend ein Lusteffect für ihn zu erwarten stand, da der Tod vielmehr alle Lust abschneidet, und nach den damaligen Ansichten unstreitig auch kein Lohn in einem Jenseits von Curtius gehofft wurde. Hiemit erledigt sich die zweite Fassung. Allein eben so gewiß ist, daß Curtius sich nimmermehr in den Tod gestürzt haben würde, wenn es ihm nicht lustvoll gewesen wäre, zu denken, einerseits, daß ein ruhmvolles Andenken davon für ihn hinterbleiben werde, andrerseits, daß seinem Vaterlande dadurch Rettung bevorstehe. Hierbei ist zunächst ganz gleichgültig, woher diese Lust des Gedankens bei Curtius entstand. In der That kann hievon noch nicht da die Rede seyn, wo es sich erst darum handelt, was in den Motiven selbst unmittelbar zu finden; es wird uns aber Jenes später beschäftigen. Genug, diese Lust war da, und ist überall da (oder statt ihrer die Unlust am Gegentheil), wo ein Willensmotiv da ist.

Betrachten wir zur Bestätigung ein andres Beispiel, welches man vorzugsweise gegen die Statthaftigkeit des Lustprincips geltend zu machen geneigt seyn könnte. Wir werden es wieder nur gegen den Sinn der z w e i t e n, noch unzulänglich gestellten Fassung, aber i m Sinne der dritten finden.

Unstreitig war der Gedanke der Welterlösung für Christus kein gleichgültiger. Ohne nothwendig daran zu denken, daß und ob welche Lust daraus für ihn und die Welt folgen könnte, war ihm doch der Gedanke selbst unmittelbar erfreulich, lustvoll, daß der Welt die Erlösung bevorstünde, während ihm die etwaige Voraussetzung des Gegentheils ebenso unlustvoll gewesen seyn würde; lustvoll ferner als andres Motiv der Gedanke, daß er durch Vermittelung dieser Erlösung dem Willen Gottes seines Vaters genügen werde, unlustvoll der Gedanke, sofern er ihn hätte fassen können, daß er durch Verweigerung seiner Hingabe Gott mißfallen würde. Man wird sagen: was hier weitläuftig als ein durch den Lust-

oder Unlustcharakter der Vorstellung von der Sache bestimmter Antrieb dazu oder dagegen erklärt wird, war ganz einfach Liebe oder Abneigung zur Sache! Und warum nicht auch Liebe oder Abneigung? Aber widerspricht eines dem andern? Und ist mit der Zusammenfassung in diesen einfachen Worten, welche freilich auch sehr dienlich und nöthig ist, jene Analyse ausgeschlossen? Doch hierauf komme ich später.

Betrachten wir ein drittes Beispiel:

Als die Apostel gestäupt worden waren, weil sie Christi Namen verkündigt hatten, da gingen sie, wie die Apostelgeschichte (c. 5, v. 41.) sagt, fröhlich von des Rathes Angesicht, daß sie würdig gewesen waren, um seines Namens willen Schmach zu erleiden. Ist nicht der Lustcharakter der Vorstellung, welcher die Apostel doch auch unstreitig vor der Erduldung der Staupenschläge beseelte, hier klar ausgesprochen; und wer wird nicht zugeben, daß eben nur dieser Lustcharakter es war, welcher sie zur Duldung bestimmte. Man denke sich, daß es ihnen schrecklich erschienen wäre, Christo zu dienen! — Gewiß wird freilich die Vorstellung der Kreuzigung für Christus und der Staupenschläge für die Apostel keine lustvolle gewesen seyn. Aber in der That lagen auch hierin Gegenmotive für sie, die nur von jenen stärkern überwogen wurden. Wäre es nicht der Fall gewesen, so wäre in ihrer Hingabe kein Verdienst, gewiß keine Selbstüberwindung gewesen. Wir haben hier eben nur ein Beispiel des Conflicts der Motive, dessen Erörterung aus dem Gesichtspunkte des Lustprincips mindestens nicht schwerer, als nach jedem andern Princip fällt; worauf aber des breitern hier einzugehen unnöthig seyn dürfte. Als der beste Mensch (der Gesinnung nach) erscheint nach diesem Principe der, welchem die Vorstellung, Recht zu thun (gleichviel zunächst, worin man das Rechte suchen mag) lustvoller, und das Gegentheil zu thun, unlustvoller als jede andere ist, so daß das Motiv für das Gute immer die Oberhand gewinnt. Wie es der Mensch dazu bringen, oder wie er sich diesem Ideale immer mehr nähern kann, ist eine Frage, deren Erörterung wieder nicht hierher gehört, deren Beantwortung aber in dem, was später über die Erziehung

des Willens gesagt werden wird, theils unmittelbar liegt, theils aus dem dort darzulegenden leicht entwickelt werden kann.

Aller Lohn und alle Strafe des guten und bösen Gewissens ruht auf Lust und Unlust der Vorstellung von einem Thun oder Lassen. Wer mag es läugnen? Was aber als Lohn und Strafe hierin nach der That erscheint, wirkt als Motiv vor und bei derselben. Wer kann auch dies läugnen, da mit der Lust- und Unlustrichtung dieses Gefühls auch stets die Richtung des Antriebes zusammenfällt. Kann man aber dies Beides nicht läugnen, so giebt man eben hiermit factisch zu, daß alle moralischen Bestimmungsgründe zum Handeln Lust- und Unlustmotive sind. Von anderweiten Bestimmungsgründen wird man es um so leichter zugeben.

Betrachten wir noch ein letztes Beispiel:

Gesetzt Jemand hat ein Interesse daran, den Satz, daß der Mensch blos nach Lust und Unlust handle, zu widerlegen. Er will also mit Fleiß Etwas thun, was ihm sey es ganz gleichgültig, oder gerade zu gegen seine Lust ist. So leuchtet für den Aufmerksamen doch sogleich ein, daß er hiemit eigentlich nur sich selbst widerlegen wird. Denn ohne das Interesse an der Widerlegung würde er nicht darauf gekommen seyn, seiner Lust entgegen zu handeln; das Interesse, daß etwas geschehe, und die Lust-Vorstellung, daß es geschehe, sind aber nicht scheidbar. Wir haben eben hier wieder nur den ganz gewöhnlichen Fall, daß ein stärkeres Lustmotiv ein schwächeres Unlustmotiv überwindet. Ich sage ein schwächeres. In der That wird der, welchem es um diese Widerlegung zu thun ist, sich doch gar sehr hüten, etwas zu thun, was seiner Lust zu sehr widerspricht.

Ich glaube, daß die vorigen Beispiele stark und erläuternd genug sind, um schwächere und andere überflüssig erscheinen zu lassen.

Man kann Einwände wie folgt machen:

Gesetzt Jemand will spazieren gehen; aber es treten Hindernisse ein. Dieß ist ihm unangenehm. Nun kann man fragen, wie kann es ihm nach uns unangenehm seyn, da ihm die Lustvorstellung des Spaziergangs noch so gut als vorher zu Gebote steht, wenn

überhaupt von eigentlicher Lust bei Vorstellungen die Rede wäre. Die Sache ist die, daß er jetzt das Spazierengehen mit der Bestimmung zu denken genöthigt ist, daß es nicht eintreten wird, hieran hängt in diesem Falle der Unlustcharakter; während der Lustcharakter nur an der Bestimmung hing, daß es eintreten würde. Die Vorstellung blos allgemein gedacht, ist weder des Lust- noch Unlustcharakters fähig. Würde man haben sagen können, daß er sich auf den Spaziergang freute, wenn nicht an der vorherigen Vorstellung seiner Verwirklichung auch wirklich Lust hinge? Kann man sich nicht in die Lust einer Vorstellung versenken? Nun diese Lust der Vorstellung, in die man sich versenken kann, wirkt, zunächst blos flüchtiger (wenigstens was ihren bewußten Zustand anlangt) und oft mit Conflicten behaftet, auch in den Willensmotiven. *)

Aber, kann man fortfahren, bestimmt sich unser Wille nicht oft, ohne daß wir überhaupt entschiedene Lust oder Unlust dabei empfinden?

Gewiß, ohne entschiedene dabei zu empfinden; zuvörderst, weil das Motiv zu derselben Handlung ebensowohl als Lustvorstellung von den guten Folgen der Handlung (mit Hoffnung, freudiger Erwartung), wie als Unlust-Vorstellung von den Folgen ihrer Unterlassung (mit Furcht, Angst) auftreten kann, was sich zwar unter Umständen bestimmt entscheidet; dann ferner, weil die Lust, welche der Vorstellung des Zwecks, als erreicht gedacht, beiwohnt, stets oder fast stets in Conflict kommt mit der Unlust, daß der Zweck noch nicht erreicht sey oder auch mit der unmittelbaren Empfindung eines gegenwärtigen Uebels, und weil auch dieser Conflict sich bei der Willensbestimmung oft nicht entscheidet. Eine psychologische Analyse muß aber auf alle diese Momente Rücksicht

*) Man kann sich allerdings auch in die Lust einer Vorstellung versenken, ohne das Vorgestellte deshalb zu wollen, weil Gegenmotive oder das psychologische Hinderniß des erkannten oder gefühlten Hindernisses der Ausführung das Zustandekommen des Willens hindern; deshalb bleibt aber immer wahr, daß aller Wille nur durch Vorstellungs-Lust und Unlust seine Richtung empfängt. Der Satz läßt sich nur nicht allgemein umkehren.

nehmen. So freut sich ein Hungriger gewiß auf das Essen; aber sein Wille zu essen, ist deshalb nicht nothwendig von überwiegender Lust begleitet, wenn es ihm zu lange bis zum Essen währt, oder die jetzige Unlust-Empfindung des Hungers zu stark ist. Unter Umständen kann die erste Lustvorstellung überwiegen: der Mensch geht mit Lust zum Essen, ungeachtet das Essen noch gar nicht da ist, blos vermöge der Vorstellung davon; unter Umständen die letztere: er kann es nicht erwarten, es hungert ihn zu stark; unter Umständen compensirt sich beides. Wie vermöchte man solche Fälle, deren Analoga in den höchsten Sphären der Willensbestimmungen wiederkehren, klar zu erörtern, wenn man nicht wirklich auf diese Lust und Unlust, welche sich an eine Vorstellung oder einen Vorstellungskreis so zu sagen von verschiedenen Seiten heften kann, und wovon der Mensch dann doch nur das Gesammtresultat empfindet, besonders Rücksicht nehmen wollte. Es mag eine Fiction seyn, wenn man in Fällen der Compensation noch von Lust und Unlust spricht, die doch nicht mehr für sich entschieden empfunden werden, aber eine so nothwendige Fiction, als wenn man von bewegenden Kräften an zwei Wagschalen spricht, die sich doch wirklich nicht bewegen, weil sich die bewegenden Kräfte davon das Gleichgewicht halten. Wenn sie sich aber in Bezug auf Bewegung compensiren, compensiren sie sich nicht in Bezug auf Druck. So können sich Lust und Unlust, wenn sie an einer zusammenhängenden Vorstellungskette so zu sagen geeignet angebracht sind, in Bezug auf die Empfindung ihres Characters für das Totalbewußtseyn compensiren, während sie sich nicht in Bezug auf den Antrieb, den sie erzeugen, compensiren *). Man halte von diesem beiläufigen Bilde, was man wolle. Nach Allem bleibt gewiß, daß der Mensch sich nie etwas als Zweck setzt, was voraussichtlich als erreicht

*) Es können z. B. bei einer gewollten Handlung ebenso viel Gründe vorhanden seyn, zu glauben, daß ihr Zweck erreicht, als daß er nicht erreicht werden wird; hiemit compensirt sich Lust und Unlust der Erwartung im Gefühl, aber nicht für den Trieb zum Handeln, weil die Lust-Vorstellung des Zwecks als erreicht gedacht und die Unlustvorstellung des Zwecks als nicht erreicht gedacht in derselben Richtung wirken.

gedacht, ihm nicht schon jetzt Lust oder verminderte Unlust, oder als nicht erreicht gedacht Unlust oder verminderte Lust gewährte.

Vieles, ja wohl das Meiste im täglichen Gange des Lebens, thun wir aus Gewohnheit ohne mehr recht daran zu denken, daß wir es thun, z. B., wenn Jemand sich gewöhnt hat, früh Morgens beim Aufwachen gleich aufzustehen, sich zu waschen und anzuziehen. In solchen Fällen tritt mit der bewußten Vorstellung des Thuns auch die bewußte Lust und Unlust, ja der bewußte Wille überhaupt zurück; doch sind solche Handlungen nicht unwillkührliche zu nennen, sofern die Gewohnheit selbst aus frühern öftern Willensdeterminationen entstand, auf welche dann alles bisher Gesagte seine Anwendung finden wird. Aber auch die Beziehung selbst solcher fernen Folgen des Willens zu Lust und Unlust wird sich entschieden dadurch herausstellen, daß, wenn jener Gewöhnte sich einmal mit Bewußtseyn dächte, er sollte nicht aufstehen, sich waschen und anziehen, so wie er es gewohnt ist, auch der Unlustcharacter der Vorstellung sofort in's Bewußtsein treten würde. Ganz natürlich aber ist es, daß, wo die Motive in's Unbewußtseyn sich verlieren, es auch mit der Lust und Unlust derselben der Fall ist, und man hat hierin nicht einen Beweis weniger, sondern mehr für ihr wesentliches Vorhandenseyn darin.

Die Sprache selbst hat unsere Ansicht von der Natur unsrer Motive dadurch anerkannt, daß sie Triebe und Gegentriebe zu Handlungen mit Lust und Unlust dazu bezeichnet, obwohl sie es freilich wieder in etwas niederem und beschränkterem Sinne thut, als wir nach unsrer allgemeinen Fassung von Lust und Unlust uns für berechtigt halten dürfen; denn Eins hängt natürlich am Andern.

Nach all diesem kann ich nicht einsehen, was gegen die Statthaftigkeit der Behauptung einzuwenden, daß alle unsre Motive zum Handeln Lust- und Unlust-Motive seyen oder alle unsre Handlungen in ihrer Richtung durch eine wesentliche Beziehung unsrer Motive zu Lust und Unlust bestimmt werden. Vielmehr scheint mir ein zugleich unbefangenes und genaues Eingehen in

unsre Willensmotive den Satz klar herauszustellen, daß die mögliche entgegengesetzte Richtung derselben auf Thun und Lassen mit dem entgegengesetzten Charakter, den Lust und Unlust im Gefühle haben, in untrennbarer Beziehung stehe, so daß es sich nicht um die Thatsache dieser Beziehung, sondern nur um den klarsten und treffendsten Ausdruck derselben streiten kann. Nun mag es immerhin seyn, daß dieser Ausdruck noch präciser und treffender gefaßt werden kann, als mir im Obigen gelungen ist; aber man wird wenigstens zuzugestehen haben, daß hier wirklich eine Thatsache vorliegt, die einen Ausdruck verlangt, soll nicht eine ganz durchgreifende psychologische Beziehung verloren gehen. Sie geht aber bei Allen verloren, welche Lust und Unlust aus dem Wesen unsrer Motive zurückweisen.

Dieß hindert mich nicht, zuzugeben, daß man die Ausdrücke Lust und Unlust beim Besprechen der Motive des Handelns, wenigstens bis zu gewissen und zwar sehr weiten Gränzen ganz missen kann. Wenn man z. B. die durch Lust und Unlust im angegebenen Sinne bestimmten Antriebe Liebe und Abneigung nennt, wie es im Sinne des Herausgebers dieser Zeitschrift (Band XVII. S. 274.) ist, so werde ich nicht das Geringste dagegen einwenden, wenigstens sofern es sich nicht um eine letzte psychologische Analyse handelt. Dieselbe Sache wird eben nur mit andern Worten bezeichnet. Und warum sollte man um Worte hadern? In der That ist es eigentlich nur im Streit, ob es richtiger ist, Liebe zu etwas ob Lust zu etwas zu sagen. Im einen und andern Falle wird der Gebrauch der Worte nothwendig etwas über die Gränzen des gewöhnlichen Sprachgebrauchs hinaus ausgedehnt, um das ganze Gebiet damit zu decken, was damit zu decken ist; denn gewiß wird der Herausgeber zugestehen, daß von „meiner Liebe zum Apfel" oder von einer „Liebe des Apfels zu mir" zu sprechen, wie von ihm geschieht (diese Zeitschrift XVII. S. 275.), mindestens noch uneigentlicher ist, als von einer „Lust den Apfel zu essen" zu sprechen, wie von uns geschieht, während wir in unserm Gange überhaupt keine Veranlassung finden, von einer Lust des Apfels zu uns zu sprechen, und dieß natürlich auch nicht zum Nachtheil dieses unsres

Ganges deuten können. Doch räume ich gern ein, daß in andern Beispielen der formelle Vortheil sich auf die andre Seite wenden mag.

Wenn der Herausgeber sagt, daß alle Lust auf Liebe beruhe, so gebe ich auch dieß gern zu; nur daß es sich wieder eben so gut umkehren läßt; nicht aber kann ich zugeben, daß Eines das bloße Accidenz des Andern sey, wenn nur Lust so allgemein, wie ich es will, und Liebe so allgemein, als der Herausgeber es verlangt, gefaßt werden, weil dann beide nothwendig mit und durch einander gegeben sind. Um nämlich beide in Beziehung zu einander zu definiren, so wird Liebe ein durch Lustvorstellung oder Lustvorgefühl bestimmter Antrieb, Lust ein in der Liebe wirksames und durch Befriedigung derselben sich wiedererzeugendes Gefühl seyn. Der Sache nach fällt mein Motiv jedenfalls ganz und gar mit dem der Liebe zusammen; ich thue auf meinem Standpuncte weiter nichts, als das Motiv der Liebe, was bei jeder Handlung freilich ganz wirkt, noch psychologisch weiter zu analysiren, indem ich die Liebe zu etwas als einen durch Lust der Vorstellung von Etwas bestimmten Antrieb dazu erkläre, und glaube hiebei weder mit Thatsachen, noch mit dem Sprachgebrauche, so weit es überhaupt möglich ist, sich seiner Beschränkung zu unterwerfen, im Widerspruch zu seyn.

Allerdings kann eine solche Analyse für alle religiösen und practischen Zwecke sehr unnöthig und die Bezugnahme auf Lust statt auf Liebe ohne hinzugefügte Erörterungen, namentlich in allen Darstellungen, worin der Bezug zum christlichen Princip sich deutlich herausstellen soll, sogar bedenklich oder ganz unzweckmäßig erscheinen, da Lust in der heiligen Schrift in vorzugsweise ungünstiger, Liebe in vorzugsweise günstiger Sonderbedeutung auftritt, und wie die Erfahrung selbst nur eben zeigt, mit aller Mühe der Schein nicht leicht vermieden werden kann, als sollte durch ein auf niedrige Lust bezügliches Princip das Princip reiner Liebe verdrängt werden, während das Lustprincip selbst nach seiner reinen Bedeutung gefaßt und entwickelt, doch nur eine Erläuterung des Princips der reinen Liebe gewähren kann, worauf ich schon in meiner Schrift (S. 66 ff.) hingewiesen, ohne daß es mir etwas ge-

fruchtet hat. Für wissenschaftliche Bedürfnisse aber, ja für jeden, der Interesse daran nimmt, sich die letzten Gründe des Handelns zu voller Klarheit zu bringen, scheint mir jedenfalls eine solche Analyse unumgänglich, so wie sie auch in practisch moralischen und religiösen Beziehungen ihr Bedenkliches verlieren würde, wenn es dem Worte Lust glücken sollte, sich von seiner ungünstigen Nebenbedeutung zu befreien. Sie scheint mir deshalb nöthig, weil sie möglich ist, weil doch jede Liebe zu einem Gegenstande wirklich eine Vorstellung davon und Lust an dieser Vorstellung wesentlich einschließt oder mitführt, und ohne solche gar nicht Liebe seyn würde. Es versteht sich von selbst, daß hier blos von einer ideellen Analyse, nicht von einer chemischen oder mechanischeu Zerlegung die Rede ist; aber so lange man es überhaupt für vortheilhaft, ja nothwendig hält, Fühlen, Vorstellen, Begehren, als drei Haupt-Kategorien, Momente, Seiten, Factoren, Richtungeu oder wie man es immer nennen will, eines im Grunde überall in sich einigen Geistigen zu unterscheiden, werde ich es auch für zweckmäßig halten, daß die Liebe noch diese Analyse erfahre; sofern sie dieselbe erfahren kann. Und obschon sie im Ganzen auf die Seite des Begehrens fällt, ist doch das, was sie eben als eine besondere Art des Begehrens im Willensacte charakterisirt, eben nur durch eine besondere Beziehung zu den andern Seiten des Geistes angebbar. *)

Es mag möglich seyn, denn wie viel liegt hier in der Willkühr der Fassung und Stellung der Begriffe, daß, während wir das Princip der Liebe durch das der Lust zu erläutern, nicht zu verdrängen meinen, umgekehrt vielmehr das Princip der Lust durch das der Liebe oder irgend ein andres Princip erläutert, nur auch nicht verdrängt, würde. Was in jedem Fall zweckmäßiger sey, möchte vom Geschick und der Beziehung der Ausführung abhängen, und ich

*) Im Grunde scheint mir dem Fühlen (als Lust und Unlust) und Vorstellen nicht das Begehren, welches selbst schon beides mit einschließt, sondern die geistige Kraft als Drittes coordinirt. Indeß ist hier nicht der Ort, eine solche Neuerung durchzuführen, die ich hier nur erwähne, um nachher einen beiläufigen kurzen Gebrauch davon zu machen.

lege auf die meine kein vorzugsweises Gewicht. Immer aber würde eine solche anders geartete Ausführung den Umstand nicht ändern, daß in den Motiven des Willens die Lust factisch noch eine ebenso große Rolle spielte, als es nach uns der Fall ist; immer würde es Thatsache bleiben, daß die Liebe doch nur Liebe mit und durch den Lustcharakter der Vorstellung von dem geliebten Gegenstande in unserm Sinne wäre; und die Erörterung hierüber könnte ebenso wenig umgangen werden, wenn überhaupt der psychologische Hergang gehörig erörtert seyn sollte.

Aber man will überhaupt das Princip der Lust durch das der Liebe nicht erläutern, sondern verdrängen; das Wort Liebe soll die Sache der Lust beseitigen; indem man vermeidet, von Lust zu sprechen, glaubt man, sie sey nicht mehr da, da doch eigentlich nur eine an sich sehr nothwendige Erläuterung nicht da ist. Umgekehrt setzt man vom Princip der Lust immer voraus, daß es das der Liebe nur verdrängen wolle. Für uns findet dieser Widerstreit gar nicht Statt. Fragt man, ob Liebe von Lust oder Lust von Liebe causal abhänge, also noch in einem andern, als dem bisherigen Sinne eins auf dem andern beruhe, so kann ich dem Herausgeber nicht zugeben, daß Lust nur die Befriedigung der Liebe sey, vielmehr liegt meines Erachtens dieser beschränkenden Aussage eben eine der beschränkten Auffassungen des Lustbegriffs zu Grunde, welche nur auf dem gewöhnlichen Sprachgebrauche fußen und gegen die es dem Lustprincip so schwer ist, sich zu wehren, ja selbst im Sinne dieses Sprachgebrauchs dürfte sich die Behauptung nicht rechtfertigen lassen. Gewiß kann die Lust der Vorstellung von künftigem Thun und Lassen mindestens nur höchst gezwungen und mit schlechtem Erfolg für klare Betrachtungen als eine Befriedigung von Liebe erklärt werden. Nun ist freilich natürlich, daß, wenn gerade die Bedeutung der Lust nicht ins Auge gefaßt wird, worauf es bei den Willensmotiven am Wesentlichsten ankommt, auch das Lustprincip unhaltbar erscheinen muß, und in der That scheint mir die hauptsächlichste Argumentation des Herausgebers gegen unser Princip auf diesem Umstande zu fußen. Auch im Sinne des ganz gewöhnlichen Sprachge-

brauchs aber, wenn man nämlich weder mit der Bedeutung der Lust, noch der Liebe über ihn hinausgeht, wird Niemand sagen, daß die Lust der Hoffnung und die Unlust der Angst auf Befriedigung oder Nichtbefriedigung von Liebe zu einem Gegenstande beruhe, dahingegen es jeder unbedenklich finden wird, zu sagen: daß die vorher ungekannte Lust, die wir aus der Anschauung eines uns ganz neuen schönen Gegenstandes oder dem Genuße eines neuen angenehmen Gerichtes schöpfen, uns Liebe, Neigung dazu erst erwecke. Es gibt ja sogar Gegenstände, gegen die wir Abneigung empfinden, bis ihre erfahrene, vorher selbst ihrer Art nach ungeahnte, Lustwirkung sie uns erst lieben lehrt; und der Genuß der Lust selbst läßt sich bis zu Ende ebensowohl als eine fortgehende Anregung wie Befriedigung der Begierde betrachten, nur daß Anfangs die erste, gegen Ende die letzte Seite überwiegt. Gesetzt nun aber auch es gelänge, was wir nicht schlechthin verneinen wollen, durch irgend welche Wendungen (mit Hülfe namentlich der Beziehung auf das Unbewußte) alle solche Fälle dennoch blos auf Befriedigung und Nichtbefriedigung von Liebe reducirt zu haben, würde man damit unser Lustprincip widerlegt haben? Gewiß nicht, sondern man würde eben blos mit andern und wahrscheinlich gezwungeneren Wendungen dasselbe sagen, was wir mit dem einfachen und netten Gebrauche der Worte Lust und Unlust viel klarer und directer zu sagen meinen.

Meines Erachtens stellt sich eben dadurch das ganze Sachverhältniß am klarsten heraus, daß wir die Lust, die allerdings auch durch Befriedigung der Liebe entstehen **kann**, selbst in Bezug setzen zu der Lust, die schon in der Liebe wirksam **ist**, so erhalten wir eine Homogeneität für den Bezug. Bald wird sich zeigen lassen, wie auch die Lust, die in der Liebe wirksam ist, wieder rückwärts in Beziehung steht zu ihr vorgängiger Lust. So tritt die Lust sowohl als Ursache wie als Folge auf. Das ganze Spiel der Handlungen und Triebe hängt zuletzt an der Eigenschaft der an Kraft und Vorstellung (oder Empfindung) geknüpften Lust, neue Kräfte und Vorstellungen im Sinne ihrer (der Lust) Selbsterhaltung und Förderung, der Unlust aber, solche im Sinne ihrer eigenen Hebung und

Min-

Minderung in's Spiel zu setzen; ein Ausdruck, der so kurz gefaßt freilich manche Einwände zuläßt und den ich daher hier nicht urgiren will.

Diese ganzen etwas breiten Erörterungen über die Stellung von Lust und Liebe zu einander würden haben wegfallen können oder sich sehr kürzen lassen, wenn nicht unsrer Lehre gerade der Vorwurf entgegen getreten wäre, daß sie in ihrer Grundstellung auf einem Mangel an Umsicht über diesen Punct fuße, während gerade nur die umsichtigere Betrachtung diese Stellung begründen kann.

Einige Worte mögen noch dienen, die verschiedene Bedeutung, welche Lust, Unlust und Vorstellung (oder mit andern Worten Vorstellung ihrem Lustcharakter und ihrem Inhalte nach) zu einander haben, etwas näher zu charakterisiren. Die Vorstellung von der Art der vorzunehmenden oder zu lassenden Handlung ist es, welche die Beschaffenheit der Handlung im Allgemeinen bestimmt; wie denn keiner eine Handlung wollen kann, von der er nichts weiß; aber diese Vorstellung kann zwischen der des Thuns und Lassens schwanken, und entscheidet für sich allein nicht nur nicht über die Wahl des Einen oder Andern, sondern setzt überhaupt keinen Antrieb; denn wir können an vieles Thun und Lassen denken, ohne es zu wollen oder nur zu wünschen, sofern sich keine Lust oder Unlust dabei geltend macht. Erst sie ist es, welche den Antrieb bestimmt, indem sie zwischen den Richtungen entscheidet, welche die Kraft zu nehmen hat; und sofern wir die geistige Kraft an leibliche geknüpft halten, hängt mit dem geistigen Antriebe die sinnliche Handlung zusammen.

Ich komme jetzt auf einen früherhin zurückgelegten Umstand zurück, dessen Erörterung die wesentliche Ergänzung des Vorigen bildet.

Es wurden oben drei mögliche Fassungen des Lust-Motivs unterschieden, und mit Vorbehalt, die zweite noch zulänglicher zu gestalten und zu erörtern, zunächst nur die dritte als genügend und statthaft erklärt. Nicht die Voraussicht der Lust, der Gedanke an zukünftige Lust, die Vorstellung der Lust, sondern die Lust oder Unlust der Vorstellung oder, wenn man lieber will, eine Vorstel-

lung mit Lust= oder Unlust-Charakter wurde als jedem Motiv des Handelns wesentlich, als das Richtungsbestimmende des Willens, erklärt. Aber doch sind beide Fassungen nicht bezuglos zu einander. Wer wird nicht zugeben, daß wirklich in unzäligen Fällen die Lust oder Unlust unsres Gedankens an das künftige Geschehen in ganz wesentlichem Bezuge steht mit einem Gedanken an die Lust oder Unlust, die es uns bringen wird; ja es kann die Frage entstehen, ob nicht allgemein? Wenn wir nun allerdings Recht hatten, in der frühern Fassung diese Frage zu verneinen, so dürfte sich dagegen zeigen lassen, daß sie in einer etwas modificirten Fassung sich in der That allgemein bejahen läßt. Auch diese Erörterung wird auf rein psychologischen Thatsachen fußen.

Zuvörderst kann man ganz allgemein behaupten, daß wirklich die Vorstellung der Lust oder Unlust, welche uns eine Handlung verspricht, ganz wesentlich mit einem Antriebe oder (welcher Ausdruck manchmal bequemer fällt) Zuge zu oder gegen diese Handlung behaftet ist, und nur (auf Grund des Beispiels von Curtius und ähnlicher Beisp.) gegen die allgemeine Umkehr dieses Satzes muß man Einspruch thun, sofern doch Fälle vorkommen, wo die Lust, der Zug, zu oder gegen eine Handlung nicht an einer Vorstellung zukünftiger Lust oder Unlust hängt. Es ist aber wichtig, sich von der Richtigkeit jener Behauptung zu überzeugen, was jeder durch Eingehen in Thatsachen seines eigenen Bewußtseyns vermag. Wollte man freilich hier die Fälle so roh nehmen, wie sie sich der rohen Auffassung darbieten, so könnte man auf unzählige Ausnahmsfälle zu stoßen glauben; aber es wird sich stets zeigen lassen, daß es zusammengesetzte Fälle sind, die eine Analyse noch vertragen und fordern, und hiemit unsern Satz vielmehr bestätigen, als widerlegen. Manchem Menschen fällt es gar nicht im Entferntesten ein, einer sinnlichen Lust nachzugehen, ungeachtet er sie sich doch als Erfolg einer für ihn möglichen Handlung vorstellt. Aber dies ist nicht anders, als es auch dem Luftballon nicht einfällt, nicht das mindeste Streben an ihm spürbar ist, sich auf die Erde zu senken; doch weiß jeder, der diesen Fall analysiren gelernt hat, daß er von der Schwere so gut nach der Erde herabgezogen wird, als ein

Stein. Es ist nur eben ein Gegendruck nach Oben vorhanden, der in diesem Falle überwiegt. Unzählige Körper auf der Erde bewegen sich dem Gesetz der Schwere entgegen, die ganzen Dünste steigen ihr entgegen in die Luft; wer das so roh hinnimmt, kann auch glauben, der Zug der Schwere erleide unzählige Ausnahmen. Und so werden auch bei dem, der eine vorgestellte sinnliche Lust verschmäht, irgend ein oder mehrere Gegenmotive nachzuweisen seyn. Moralische Gegenmotive sind die häufigsten oder wichtigsten. Wir behaupten hier zunächst gar nicht, daß sie sich auf vorgestellte Lust und Unlust (sondern nur auf Lust und Unlust der Vorstellung) reduciren lassen, aber worauf sie sich auch reduciren lassen, so sind sie doch, wenn sie da sind, auch in Betracht zu ziehen. An solchen zusammengesetzten Fällen kann man psychologische Grundgesetze so wenig erforschen, als das Gesetz der Schwere an dem Aufsteigen des Luftballons, obwohl man, nachdem es einmal erkannt ist, auch seine Wirkung hier wieder erkennen kann*). Die zusammengesetzten Fälle müssen von den einfachen aus erläutert werden. Setzen wir nun den einfachen Fall, zu dem die Wirklichkeit wenigstens hinreichende Annäherungen liefert, um seinen Erfolg beurtheilen zu können, daß dem Menschen eine vorzunehmende Handlung irgend eine Lust, welche es auch sey, verspräche, die ihm erlaubt dünkte, wo sich also kein moralisches Gegenmotiv geltend machte, die ihn ferner nichts versäumen noch verlieren ließe, so kann man behaupten, daß er sich ganz gewiß und nothwendig zu ihr hingezogen fühlt, und daß er umgekehrt sich ebenso von jeder Unlust, die ihm nicht geboten scheint, nicht größere Vortheile durch ihre Folgen verspricht, zurückgeschreckt findet, beides um so mehr, je mehr und lebendiger er sie sich wirklich eben als Lust und Unlust vorstellt. Wo aber jene Umstände nicht erfüllt sind, sind auch überall Gegenmotive

*) Wollte man Fälle, wo wir um des Gewissens willen dem Zuge der Lust nicht folgen, als Beweise gelten lassen, daß hier der Zug der Lust nicht wirke, so müßten wir auch umgekehrt Fälle wo wir gegen das Gewissen dem Zuge der Lust folgen, als Beweise gelten lassen, daß hierbei das Gewissen nicht wirke. Dieß aber werden die, welche das Gewissen als etwas ganz Angeborenes ansehen, am wenigsten zugeben wollen.

vorhanden, welche man in Betracht zu ziehen hat. Der Zug zur vorgestellten Lust kann durch solchs überwogen werden, doch ist dieser Zug deshalb nicht verloren, denn wäre er nicht da, so würden jene Gegenmotive eben nicht als Gegenmotive einen Theil ihrer Kraft verbrauchen, den Zug zur Lust aufzuheben, sondern freier und ungehinderter für sich selbst wirken. Wer weiß nicht, wie schwer es dem Menschen oft wird, wider den Sinn lebhafter Lust- oder Unlustvorstellungen zu handeln. Sind sie weniger stark, so mögen sie weniger wirken, aber deshalb nicht Nichts.

Dabei ist darauf hinzuweisen, daß verschiedenen Menschen Verschiedenes lustvoll dünkt, und für manchen Menschen mit mancher Lust ein Uebergewicht von Unlust so untrennbar in der Vorstellung associirt ist, daß in jedem Falle diese, nicht jene das Uebergewicht erhält. So ist es für den Guten im Grunde mit jeder verbotenen Lust der Fall, und eben nur sofern es der Fall ist, denkt er nicht daran, sich der verbotenen Lust hinzugeben. Mancher Ascetiker verlernt aus Gewohnheit oder Mangel derselben überhaupt sich Dinge unter lustvollen Gesichtspunkten vorzustellen, die Andern sehr lustvoll dünken, z. B Tanz, Theater, und dann versteht es sich freilich von selbst, daß auch kein Zug danach stattfinden kann. Denn wenn die vorgestellte Lust wirken soll, muß sie eben auch als Lust vorgestellt werden.

Hienach kann man zuvörderst den Gedanken an zukünftige Lust und Unlust, wo er einmal auftritt, wirklich allgemein als auf die Richtung des Handelns einwirkend ansehen, indem er eine demgemäße Lust oder Unlust des Gedankens nothwendig mitführt, die nur möglicherweise von andrer überwogen werden kann. Man kann aber den Satz nicht allgemein umkehren, wenigstens sofern man, wie bisher immer vorausgesetzt worden, von eigentlichen, d. i. bewußten Vorstellungen spricht.

Schieben wir jetzt eine Frage ein, deren, ziemlich auf der Oberfläche liegende, Beantwortung uns doch einen beträchtlichen Schritt in die tiefere Ergründung des ganzen vorliegenden Gegenstandes wird thun lassen. Worauf beruht denn die Voraussicht der künftigen Lust und Unlust selbst?

Einige instinctartige Vorgefühle von Lust und Unlust mögen dem Menschen angeboren seyn; worauf z. B. der Trieb des Kindes zum Nehmen der Mutterbrust geschoben werden kann; doch kommen sie beim Menschen wohl weniger als bei irgend einem Thiere in Betracht und können ohne Weiterentwickelung durch die gleich zu erwähnenden Umstände nur zu den einfachsten Handlungen leiten, welche mit der Selbsterhaltung und Fortpflanzung in Bezug stehen. Auch liegen ihnen keine klaren Vorstellungen unter *). Sehen wir also von ihnen ab, sofern von bewußten Ge-

*) Die richtige Betrachtung scheint mir eigentlich die zu seyn: die Natur selbst hat Lust an die Ausführung solcher Handlungen, wodurch der Instinct zu seinem Zwecke gelangt, oder Unlust an ihre Unterlassung geknüpft, und diese Lust und Unlust der Handlung oder ihrer Unterlassung hat so gut eine zur Fortsetzung oder zum Beginn des Handelns treibende Kraft, als die spätere Lust und Unlust der Vorstellung von dem Thun und Lassen, die sich selbst erst irgend wie auf frühere Erfahrungen gründet. So nimmt das Kind die Mutterbrust, auch ohne nur etwas von der Milch darin zu wissen, weil es sich bei Unterlassung dieser Handlung unbehaglich fühlt. Ebenso mit der Biene, wenn sie das Erstemal d.n Stock verläßt, ohne noch von den Blumen und dem Honig darin etwas zu wissen. Das Kind und die Biene nimmt aber gerade die und die Handlung vor, weil der Trieb dazu von Natur eben an die oder die Art der Lust oder Unlustempfindung associirt ist; denn jede dergleichen Empfindung ist specifisch. Statt der specifischen Vorstellung von der vorzunehmenden Handlung, welche im Willen deren Art bestimmt, haben wir im Instinct eben nur das Specifische einer Empfindung, die nichts von entwickeltem Bewußtseyn der Zukunft in sich trägt, aber ihren ebenso specifischen Einfluß auf den Körper hat, als die specifische Willensvorstellung Weiter läßt sich die Erklärung aus allgemeinem Gesichtspunkte bis jetzt nicht zurückführen. Wahrscheinlich übrigens, wie die Vorstellung der künftigen Lust ihren Bezug zur wirklich zu erfahrenden Lust hat, der sich freilich auf schon erfahrene Lust gründet, mag im Instinct eine Vorempfindung der noch zu erfahrenden Lust von vorn herein gegeben seyn. Gewiß ist dieß wenigstens bei den geschlechtlichen Instincten. Möglicherweise aber hat auch das Kind schon eine Art Vorempfindung vom Geschmack der Milch, ehe es sie noch das Erstemal genossen hat, so daß auch das Positive der Lust zum Beginn der instinctartigen Ha dlung treiben kann. Eine vollständige Erörterung dieses Gegenstandes würde in fremdartige Gebiete abführen, und kann hier um so eher übergangen werden, als es sich oben um die Motive des Willens, nicht um das Treibende des Instincts handelt. Inzwischen sieht man, wie das Instinctive sich mit dem, was den Willen angeht, unter ganz zusammenhängenden Gesichtspunkten

danken an zukünftige Lust die Rede ist, so versprechen wir uns Lust und Unlust als Erfolg unsrer Handlungen nur nach Maßgabe, als Erfahrungen, Belehrungen und Ueberlegungen uns gelehrt haben, uns solche davon zu versprechen, oder während des Willensactes selbst dazu mitwirken. Nur das gebrannte Kind fürchtet das Feuer, nur das gestrichene die Ruthe, und der Gedanke an die ewige Seligkeit entsteht nicht von selbst und aus sich selbst im Märtyrer; er hat ihn geschöpft aus den Lehren Andrer, der Schrift, vielleicht durch eigene Ueberlegung entwickelt.

Nun ist wichtig, in Betracht zu ziehen, daß solche Erfahrungen, Belehrungen, Ueberlegungen, die wir in Bezug auf Lust und Unlust mit Bewußtseyn gemacht haben, doch nicht blos bewußte Wirkungen in uns nachlassen, d. h. in selbstständigen Gedanken in uns wieder auftauchen, sondern auch unbewußte, d. h., daß sie in unsrer Seele fortwirken, ohne nothwendig in besondern und gerade eben solchen Gedanken in uns sich wieder geltend zu machen, wie sie zuerst in uns auftraten. Man nimmt dieß auch in andern Sphären wahr. Unsre ganze geistige Gefühls-Entwickelung beruht hierauf. So sieht ein Maler auch bei sonst gleicher Naturanlage Natur und Kunst überall mit anderm Auge an, als ein Laie in der Kunst; alle fühern Anschauungen, der frühere Unterricht von seinem Meister, die Ansichten, die er sich selbst entwickelt hat, wirken in jedem seiner spätern Urtheile mit; aber er wird sich deshalb nicht in jedem spätern Urtheile dessen besonders bewußt, was das Urtheil nun eben so bestimmt hat; zumeist giebt und kann er sich gar keine Rechenschaft darüber geben. Zwar einzelne bestimmte Momente mag er sich wohl zum Bewußtseyn bringen, alle gewiß nie; und oft urtheilt er blos nach seinem Gefühle, wie man spricht, d. h. wird sich der bestimmenden Momente gar nicht besonders bewußt; doch liegen solche sicher rückwärts in seiner Erziehung; denn was kann ein ganz unerzogener Mensch von Kunst urtheilen? — So

---

betrachten läßt; und dieser Verknüpfungspunct selbst scheint mir ein Vortheil unsrer Ansicht, wenn man nicht lieber einen Vortheil darein setzt, absolute Scheidewände in der Natur zu setzen, wo keine sind.

hat auch der gläubige Christ beim Erblicken eines Kreuzes ein ganz andres Gefühl, als der Muhamedaner und Heide, und Niemand wird bezweifeln, daß dieß von den Beziehungen abhängt, unter denen sich das Kreuz früher für ihn im religiösen Unterricht, in Kirchen, in mannichfachen Symbolen und Anwendungen des christlichen Lebens geltend gemacht hat. Aber er wird sich in diesem Gefühle nicht auch immer der Momente bewußt, die es gebildet haben.

Dieß findet nun auch vollständig seine Anwendung auf die Motive unsres Handelns. Erfahrungen, Belehrungen, Ueberlegungen und wenn man will instinctartige Ahnungen lassen uns allwärts als Begleiter oder Erfolg gewisser Handlungen ein Gefühl von Befriedigung, Freude, Beruhigung, sinnlichem oder geistigem Wohlgefühle, also was auf die Seite der Lust fällt, von andern das Gegentheil erfahren oder als erfahrbar vorstellen. Alles dieß, was so früher an uns erzogen hat, wirkt nun nachmals zwar nicht nothwendig in bewußten, selbstständig in uns auftauchenden Vorstellungen, obwohl dergleichen immer mit unterlaufen können und unterzulaufen pflegen, aber sicher unbewußt in allen unsern spätern Willensbestimmungen fort, wirkt dahin, Lust oder Unlust an die Vorstellungen dieser oder jener Handlung zu knüpfen, ohne daß wir selbst mehr zu sagen vermöchten, warum, wirkt in Analogieen, in Anwendungen von einem Fall auf den andern fort, die sich psychologisch verfolgen, analysiren lassen, wenn man sein Absehen darauf richtet; nur im Gefühl selbst darf man diese Analyse nicht verlangen. So z. B. hatte Curtius während seines Lebens genug Gelegenheit gehabt, Lust aus eigenem Ruhme und dem Wohle seines Vaterlandes zu schöpfen, und zu lernen, an welcherlei Handlungen dieser Erfolg geknüpft ist. Diese Lusterfahrungen wirkten nun in ihm nach zur Erzeugung des Lustcharakters an dem Gedanken, sich für sein Vaterland in den Tod zu geben selbst in einem Falle, wo ihm das Bewußtseyn hätte sagen müssen, daß Lust doch gar nicht aus der betreffenden Handlung für ihn resultiren könne, als welche vielmehr nur geeignet war, alles Vermögen der Lust in ihm zu zerstören. Ja selbst, wenn er sich dieß mit Bewußtseyn gesagt hätte, würde die unbewußte Nachwirkung jener

langen, während seines ganzen Lebens gemachten, innern und äußern Erfahrungen unstreitig stärker gewogen haben, als dieser bewußte Gedanke, sofern der Charakter des Bewußten und Unbewußten an sich gar nicht über dieß Vorwiegen entscheidet; woher es kommt, daß wir uns so oft mit Bewußtseyn sagen, es sey etwas gut, und es doch nicht thun. Hätte Curtius von jeher erfahren, daß sich an Handlungen für das Vaterland Schande, Verachtung, Strafe, böses Gewissen knüpfte, und aus dem Wohle des Vaterlandes selbst nur Nachtheile für ihn, kurz ebenso Unlustgebendes, als in der Wahrheit und Regel Lustgebendes resultirte, wer möchte behaupten, daß er noch irgend einen Antrieb zu seiner That empfunden. Man muß sich nicht scheuen, solche Fälle, die man gewöhnlich gegen das Lustprincip geltend macht, auch scharf nach dem, was sie vermöge des Daseyns der frühern lustwirkenden Momente sind und bei Wegfall derselben seyn würden, zu betrachten. Nur solche Betrachtung kann entscheidend seyn. Aber man hütet sich wohl davor, und hält das Lustprincip für widerlegt, wenn man zeigt, daß nur im Momente des Entschlusses kein bewußter Gedanke an künftige Lust und Unlust Statt gehabt. Was man zu zeigen hätte, wäre vielmehr, daß alle frühern Erfahrungen und Gedanken an Lust und Unlust durch ihre Folgen auch nichts hiebei wirken, da eben nicht die künftige, sondern nur die vergangene Lust eine reale Wirkung auf das Jetzt äußern kann. Je mehr man aber die Erziehung des Menschen durch Gott und andre Menschen und sich selbst analysirt, desto mehr findet man gerade diese Nachwirkung durchgreifend und bestätigt. Nichts fehlt, als die Möglichkeit auch der durchgreifenden Berechnung im Einzelnen und diese werden doch diejenigen nicht verlangen, die sonst so sehr gegen Berechenbarkeit in diesen Gebieten streiten. Leiden, Freuden, Strafe, Lohn, Lob, Tadel, Erfahrung, Belehrung von guten und schlimmen Folgen des Thuns und Lassens, dieß ist es, was unsern Willen erzieht, unter Mitwirkung eines innern Vermögens, unbewußte wie bewußte Analogieen, Anwendungen von einem Fall auf den andern zu machen, das viele Besondre jener Erziehungs-Momente zum Allgemeinen zu verknüpfen; und theils in dem Gra-

de der Befähigung hiezu, theils der Empfänglichkeit für diese oder jene Lust kommt dann auch die Naturanlage in Betracht, woher es rührt, daß die Erziehung des Menschen durch Gott und andre Menschen selbst mit gleichen Mitteln nicht überall gleiche Resultate giebt.

Von allen sich in Fülle darbietenden Betrachtungen, welche zur Entwicklung dieses Gegenstandes dienen könnten, will ich hier nur folgende anstellen.

Wer mag die bessernde Kraft der Leiden läugnen? Es ist das wichtigste wenn nicht einzige Mittel, wodurch Gott die Umkehr des Bösen zum Guten bewirkt. Und welchem Umstande verdanken die Leiden diese umlenkende Richtung? Doch nur ihrem Unlustgehalte. Sollte sich aber wirklich je ein böser Geist gebessert haben, ohne durch eigene Leiden dazu getrieben zu seyn, so wird es doch nur gewesen seyn, sofern seine Ueberlegung, das Beispiel Andrer, die Vorstellungen Andrer ihm die Unlusterfolge des Bösen nahe gerückt haben. Soll ein solches Mittel in der Betrachtung der Motive zum Guten nicht mitzählen? Und wenn es dennoch nicht allein zählt, so wird man eben nichts Andres finden, was mitzählte, als die dem Bösen eben so nahe gerückten Lusterfolge des Guten. Was aber das Alleinige ist, das den Bösen umzulenken vermag, wird auch das Alleinige seyn, was den Guten in seiner Richtung zu erhalten vermag; das Umlenken ist nur noch schwieriger als die Erhaltung; und auch diese zweite Seite der Sache ließe sich durch jedes beliebige Detail durchführen. Oft ist es freilich ein Moment, der den Bösen umkehrt, aber man sehe nur nach, was diesem Momente vorgearbeitet hat und was ihn jetzt entscheidet. Doch solches Nachsehen liebt man nicht.

Man wird sagen: aber Du vergißt das Gewissen? dieß ist es, welchem die Hauptsache in jener Umlenkung und Erhaltung obliegt. Ich vergesse es nicht, sondern das Gewissen ist es eben, welches alle unbewußte Nachwirkungen der während unsres ganzen Lebens in Bezug auf die Befolgung der moralischen oder göttlichen Gebote gemachten Lust- und Unlust-Erfahrungen, Be-

lehrungen, Ueberlegungen einschließt;*) daher es sich bei jedem Menschen auf Grund seiner allerdings angebornen Anlage anders entwickelt, jenachdem jene Umstände anders eingewirkt haben, daher der Europäer vor Dingen schaudert, die der Wilde mit größtem Gleichmuth thut, und umgekehrt. Ich glaube diesen Gegenstand in meiner Schrift (S. 51 ff.) hinreichend entwickelt zu haben, um hier nicht nochmals des Näheren darauf zurückkommen zu müssen, und halte es nicht für den kleinsten Vorzug des Lustprincips, daß es das Gewissen unter klarer und für die Erziehung desselben geeignetere Gesichtspuncte zu bringen gestattet, als die gewöhnlichen, von der unsrigen freilich sehr abweichenden, Auffassungen desselben. Ich muß aber wünschen, daß man nicht Einwände gegen die hier angedeutete Betrachtungsweise desselben, erhebt, ohne die in meiner Schrift darüber gegebenen Erörterungen berücksichtigt zu haben.

Allgemein also: womit Erfahrung, Belehrung, Ueberlegung uns bisher Lust oder Unlust verknüpfen ließ, oder eben jetzt verknüpfen läßt, mit dessen Vorstellung bleibt sie in theils bewußter theils unbewußter Nachwirkung für die Folge verknüpft, und bestimmt den Antrieb zu oder gegen, was so lange dauert, bis Erfahrungen, Belehrungen, Ueberlegungen entgegengesetzter Art diese Verknüpfung aufheben oder anders gestalten. Kein Grund des Handelns außer ein thierisch instinctartiger, hat eine andre als diese Quelle, und selbst im instinctartigen ist es noch die Lust oder Unlust, welche, nur nicht von früher erfahrener abhängig, die Richtung des Handelns bestimmt.

---

*) Aesthetisches Gefühl, Ehrgefühl, Schicklichkeitsgefühl, Gerechtigkeitsgefühl, Zweckmäßigkeitsgefühl leisten dasselbe für andre Sphären, die sich bis zu gewissen Grenzen sondern lassen, obwohl immer durch den allgemeinen Mittelbegriff der Lust und Unlust verknüpft bleiben. Denn in allen ist die Seite oder das Moment des Urtheils mit dem Moment der Lust oder Unlust in Beziehung, und eben der Zusammenhang beider Momente hat sich auf dem oben angegebenen Wege so hervorgebildet, daß wir nun nach oder mittelst unsres Lust- oder Unlustgefühls die Dinge auf zwei Seiten legen können. Weitere Erörterungen hierüber führen tief in das Gebiet der Psychologie hinein und müssen hier übergangen werden. Meines Erachtens hängt der größere Theil der Aesthetik an dieser Auffassung der Bildung unsrer geistigen Gefühle.

Wäre es nicht so, wie wir sagen, woher doch die Nothwendigkeit, in der sich bisher noch jede Moral und Religion befunden, den Hinblick auf Seligkeit und Verdammniß, Gewissenslust und Gewissensqual (die, welchen Ursprung sie auch habe, immer Lust, Qual bleibt), zur Bildung der Motive für das Gute in das Spiel zu bringen. Freilich thut man es ängstlich genug, um ja nicht in die Schlingen des Lustprincips zu fallen, die nirgends unausweichlicher als hier erscheinen, und für uns freilich die ganzen Bande der Moral sind, so daß nicht in sie treten wollen, aus der Moral selbst treten heißt. Auch fühlt man dieß wohl, und tritt daher allerdings immer mit einem Fuß hinein, aber zugleich mit dem andern wieder hinaus, und sagt dann, eigentlich stehen wir in der Moral doch nur auf dem emporgehobenen Fuße. Ich will sagen, man weiset auf das Dringendste auf jene Lockungen hin, weil man wohl weiß, daß ohne sie die Moral aller Lockungen entbehren würde, dringt aber dann eben so sehr darauf, doch eigentlich davon abzusehen, weil ein durch Lustlockungen bestimmtes Handeln keinen moralischen, überhaupt keinen wahren Werth habe. Welche Inconsequenzen! Welches Versteckenspielen! Wir können auf der ganzen Stärke jener Motive fußen.

Allgemein mag zugegeben werden, daß viele edle Menschen bei ihrem Handeln und Leiden weder an die ewige Seligkeit, noch die Hölle, noch irgend welchen Lust- oder Unlust-Erfolg ihrer Handlung mit Bewußtseyn gedacht haben, oder daß diese Gedanken doch nur nebenhergegangen sind, und in sofern mag man sie immer Nebenmotive nennen. Vielleicht hat ihnen in der That vielmehr die Formel vorgeschwebt: daß man das Gute um des Guten willen thue, oder Gott zu Willen handeln oder in der Liebe Christi zu bleiben suchen müsse, und sie haben darin genug Motives für ihre Handlung gefunden. Nun aber lege man sich doch die Frage scharf vor, was diese Gedanken selbst erst zu Motiven gemacht hat? Ist es der Wortklang? Ist es das sinnliche Bild, was wir uns etwa von Gott und Christus machen, was uns dieselben lieben läßt? Was hält die Menschen ab, sich dem Teufel statt Gott zu ergeben, oder wenn sie sich dem Teufel dennoch ergeben, warum thun sie es? Haben wir nicht eben dadurch Gott lie-

ben lernen, daß wir ihn als den sichersten Gewährleister und Erhalter unsers zeitlichen und ewigen Glücks haben betrachten lernen, die Tugend lieben lernen, als solche, die ein dauernderes Glück verspricht als alle zeitliche böse Lust. Von der Kinderfabel bis zur Predigt wirkt ja Alles dahin, unsre Vorstellungen in diesem Sinne zu erziehen. Man mache Gott und Tugend zu Förderern einer über alles hinausgehenden Unlust statt Lust, und alles Predigen, sie zu lieben, würde fruchtlos seyn. Nun aber sieht man leicht ein, daß schon der Gedanke, Gott und Tugend vielmehr zu Quellen in das Ewige reichender Unlust als Lust zu machen, widersprechende Bestimmungen mitführt, die uns das ganze Concept unsrer Gedanken darüber verrücken würden, und eben dieß beweist, daß der Bezug der Ideen Gottes und der Tugend zu Lust und Unlust nicht blos etwas Beiläufiges ist. Daher tadle ich auch jene Ausdrücke nicht, daß wir Gott um Gottes, die Tugend um der Tugend willen lieben sollen, noch habe ich nöthig ihnen zu widersprechen: die Lust läuft nicht abstract in der Welt umher; wir können sie auch nicht abstract lieben; in dem Walten Gottes und dem tugendhaften Fühlen, Denken und Handeln der Menschen, welches selbst den Glauben an ein göttliches Wesen und daß unser Heil von ihm abhänge, einschließt, liegt die Verwirklichung der obersten, allgemeinsten, uns für die Ewigkeit sicher stellenden, Bedingungen unsrer Lust, ohne welche alle andern vergeblich sind. Daß das uns nicht leere Redensarten sind, zeigt in Betreff Gottes, was ich S. 62 ff. meiner Schrift gesagt; von der Tugend in unsrem Sinne versteht es sich ohnehin von selbst. Warum sollten wir dann nicht sagen können, daß wir die Tugend um der Tugend willen und Gott um Gottes willen lieben sollen, da wir hiermit die obersten realen Verwirklichungsmittel dessen lieben, was in Allem enthalten seyn muß, das oder dessen Quelle wir überhaupt lieben können. Man muß nur nicht verlangen, daß wir in Allem, was wir um sein Selbst willen lieben, weil die Lustbedeutung zum W e s e n s e i n e s S e l b s t gehört, auch den a b s t r a c t e n Begriff der Lust für unser Bewußtseyn klar aussondern. Dieß ist eine Sache, die in der Wissenschaft bei Analyse des Begriffs und der Entstehung der

Liebe geschehen muß; aber in der Liebe selbst braucht dieß klare Bewußtseyn gar nicht gegeben zu seyn.

Das Vorige zusammenfassend, glaube ich nun allerdings, daß, wenn wir nur nicht überall bewußte Gedanken an zukünftige Lust und Unlust als Motive verlangen, sondern auch das unbewußte Fortwirken früher erfahrener und vorgestellter Lust in unsern Gedanken in Rücksicht ziehen, ein realer Bezug des Gedankens auf Lust und Unlust wirklich eben so allgemein als Willensmotiv zu gelten hat, als die Lust und Unlust des Gedankens selbst, indem Eins am Andern hängt. Die Richtung unsrer Gedanken auf Lust, was wir so nennen, und ihr demgemäßer Lustcharacter ist eben nur der allgemeine Erfolg oder Ausdruck ihrer Richtung durch Lust.

Hiermit kann man das erläutert halten, was ich in meiner Schrift (S. 22 ff.) kurz über den allgemeinen Bezug der Zwecke und Motive des Menschen auf Lust gesagt habe, ohne freilich das Genetische dort so genau zu erörtern, als es im Vorigen geschehen, da die Verfolgung der psychologischen Seite des Gegenstandes dort nicht Hauptsache war. Doch kann man in der Lehre vom Gewissen (S. 51 ff. meiner Schrift) die Hauptzüge des hier Vorgetragenen wieder finden.

Man erkennt nun leicht, was es für eine Bedeutung hat, wenn ich (S. 23 meiner Schrift) darauf hinweise, wie Alles, worauf das menschliche Trachten von jeher gegangen, Angenehmes und Schönes, Nützliches, Wahres, Gutes, theils direct, theils durch seine Folgen Lust gewährt. Ursprünglich durch Erfahrung der Lust- oder Unlustfolgen des Einzelnen, was unter jene Kategorien gehört, entwickeln sich einzelne Motive, Antriebe, welche sich auf jenes Einzelne richten. Nach Maßgabe aber, als sich bewußt und unbewußt jenes Einzelne zu Allgemeinheiten, Resultanten im Erkenntnißvermögen verknüpft, entstehen auch allgemeinere Motive, indem sich an diese Allgemeinheiten, Resultanten des Erkannten, auch Lust oder Unlust im Gefühle knüpft, welche nun eben so wie der Begriff einen höhern geistigern Character trägt, als das Concrete, was er unter sich faßt, auch einen geistigern Character

trägt als die Einzellust und Unlust, welche der Entstehung dieser höhern Lust und Unlust zu Grunde liegt.

Nach Allem endlich gebe ich gern als formellen Fehler meiner Schrift zu, daß die Allgemeinbedeutung des Lustbegriffs und seine innerliche Stellung zu den Motiven des Handelns darin nicht für ein allgemeines Verständniß klar genug dargelegt worden ist. Denn obwohl hauptsächlich bestimmt, als Programm zu meinen Vorlesungen über das höchste Gut zu dienen und hierdurch erst weitere Erläuterung zu erhalten, sollte doch nach meiner Absicht der Hauptgedanke darin auch ohne solche allgemein verständlich begründet und eingänglich erscheinen. Bei dem Bestreben, sowohl sehr ins Breite als Tiefe führende Erörterungen zu vermeiden, glaubte ich nun allerdings, daß die ganze Behandlungsweise des Lustbegriffs und der Motive in meiner Schrift, zumal nach Verweisung auf den bisherigen Gebrauch jenes Begriffs in eudämonistischem Sinne, genügen würde, Jeden von selbst auf den beabsichtigten Standpunct zu stellen. Aber wenn dieß bei nicht Wenigen gelungen ist, ist es bei eben so Vielen mißlungen, und ich erkenne jetzt gern die Untriftigkeit, ja Unbilligkeit der Voraussetzung an, daß Alle die, welche von ganz andern Gesichtspuncten, anderm Standpuncte ausgehen, ganz andrer Begriffszusammenhänge gewohnt sind, sich durch ein blos andeutendes Verfahren veranlaßt finden sollten, sofort auf unsern Standpunct überzusiedeln, sich in den Mittelpunct unsrer Gedankenverknüpfung zu versetzen.

Andrerseits dürfte der Anspruch von unsrer Seite billig seyn, daß nicht die subjective Ungewohnheit und Unbequemlichkeit hiervon zu einer objectiven Ungerechtigkeit gegen ein Princip veranlasse; was selbst jedem andern Princip, das bisher als Ausdruck des Guten gegolten, sein Recht läßt; indem es sich nur gestattet, einen Kernbegriff darin aufzuzeigen, der rein und allgemein gefaßt, wie wir ihn fassen, gewiß darin zu finden ist, und eben weil er in allen zu finden ist, alle zugleich eben so verknüpft als berechtigt (s. meine Schrift S. 16. §. 5.).

Nachschrift
von
H. Ulrici.

Zu dem, was der verehrte Herr Verf. im Obigen (S. 12 f.) über das Verhältniß zwischen Lust und Liebe sagt, erlaube ich mir ein Paar Worte der Erläuterung und Verständigung hinzuzufügen.

Ich hatte gegen die Schrift des Hrn. Verf. über das höchste Gut in meiner Recension derselben eingewendet, daß die Lust als Princip der Moral nicht auszureichen scheine, weil es im Wesen und Begriffe des Moral-Princips liege, nicht nur das Motiv des Wollens und Handelns, sondern auch den Zweck und die Mittel dazu bedingend und bestimmend zu umfassen. Dieß aber leiste das Lustprincip nicht. In Beziehung auf den Zweck scheint dieß der Hr. Verf. selbst einzuräumen. Denn er sagt selbst: die Richtung unsers Willens werde nicht nothwendig bestimmt durch einen dem Willen beiwohnenden bewußten Gedanken an den Lust- oder Unlusterfolg der gewollten Handlung; und das von ihm angeführte Beispiel des Curtius beweist, daß, wenn auch das Motiv seiner Handlung der „Lustcharakter" der Vorstellung derselben oder des aus ihr ihm entspringenden Nachruhms und seinem Vaterlande erwachsenden Segens war, doch der Zweck weder die Bethätigung der Lust (des Motivs) noch eine durch die Handlung zu erreichende Lust seyn konnte: denn von einer Belohnung nach dem Tode wußte Curtius noch nichts.

Gegen die Lust als principielles Motiv des Wollens und Handelns hatte ich insbesondre den Einwand erhoben, daß die Lust nichts ursprüngliches sey, sondern selbst auf der Liebe beruhe, und daß daher nicht die Lust, sondern das, woraus sie hervorgehe, der Grund der Lust, auch als der letzte Grund des (vielleicht zunächst und unmittelbar von der Lust ausgehenden) Wollens und Handelns anzusehen seyn dürfte. Ich frage nochmals: woraus entspringt die Lust? Offenbar aus dem Gefühle der Harmonie, sey es der Harmonie des Subjekts mit sich selbst, des Ganzen und seiner Theile (leibliche und geistige Gesundheit), sey es der Harmo-

nie des Subjekts mit irgend einem Objekte oder mit der es umgebenden Außenwelt: das Nichtvorhandenseyn oder die Störung dieser Harmonie ruft eben so unmittelbar Unlust hervor als die Erreichung oder Herstellung derselben Lust. Diese Harmonie ist dem einzelnen Subjekte Bedürfniß, theils weil es selbst ein gegliedertes Ganzes ist, theils weil es als Einzelwesen beschränkt, nur Glied eines größern Ganzen ist. Es hat daher nothwendig den Trieb einerseits nach Aufhebung seiner Beschränkung durch Zusammenschluß mit dem es beschränkenden Andern, andrerseits nach Ergänzung seiner Einzel- und Theilwesenheit durch Einigung mit den übrigen Gliedern des Ganzen. Die Harmonie hat ihrer Natur nach Grade: sie kann mehr oder minder vollkommen seyn; und da sie für das einzelne Subjekt, eben weil es ein Subjekt, ein von allen andern verschiedenes Selbst, ein Unicum ist, niemals eine absolut vollkommene seyn kann, so wird auch das Gefühl derselben immer von dem Triebe, dem Wunsche, der Sehnsucht nach immer vollkommenerer Uebereinstimmung, Einigung und gegenseitiger Durchdringung begleitet seyn. Das Gefühl der Harmonie oder Zusammengehörigkeit (sey es mit einem bereits mir geeinigten oder erst zu einigenden Objekte), verknüpft mit diesem Triebe, dieser Sehnsucht (die, wo das Objekt mir nicht bereits geeinigt ist, natürlich zunächst als Verlangen nach dieser Einigung sich kund giebt), ist die L i e b e. Sie ist — wie ich ausdrücklich bemerkte — nicht nothwendig ihrer selbst bewußt, nicht unmittelbar bewußte Liebe, wohl aber ist jenes Gefühl nothwendig dasjenige, dessen ich mir in der bewußten Liebe bewußt bin, das also vorhanden seyn muß, wenn sie zum Bewußtseyn kommen soll.

Dieses Gefühl der (vorhandenen, wiederhergestellten oder erst herzustellenden) Harmonie ist nun aber so u n m i t t e l b a r mit dem Gefühle der Lust verknüpft, dieses entspringt so s c h l e c h t h i n u n m i t t e l b a r aus jenem, daß für das Gefühl selbst, für das unmittelbare Bewußtseyn beide in Eins zusammenfallen. Hier ist der Punkt, von welchem aus eine Verständigung zwischen dem Hrn. Verf. und mir nicht nur möglich, sondern bereits angebahnt ist. F ü r d a s u n m i t t e l b a r e B e w u ß t s e y n, sage auch ich,

ist

ist das Gefühl jener Harmonie, der Liebe, unmittelbar das Gefühl der Lust und umgekehrt. Das Gefühl der Lust an einem wohlschmeckenden Gerichte beruht freilich auf der Uebereinstimmung desselben mit meinen Geschmacksnerven oder darauf, daß es letztere auf eine ihnen angemessene Weise reizt; aber das beachte oder weiß ich gar nicht, sondern ich esse, weil es mir schmeckt, ja für mein unmittelbares Bewußtseyn liebe ich sogar das Gericht, nur weil es mir das Gefühl der Lust gewährt; denn unmittelbar giebt sich mir eben in der Lust jene Uebereinstimmung kund und darum erscheint mir die Liebe, die in Wahrheit, aber unbewußt, bereits vorhanden und der Grund der Lust ist, vielmehr als die Folge der Lust.

Allein für die weiterforschende Reflexion, für die den Grund und die Folge (die ja im ersten Gliede immer in Eins zusammenfallen) unterscheidende Wissenschaft ist das Gefühl jener Harmonie und das Gefühl der Lust nicht Eins und dasselbe. Das neugeborene Kind nimmt die Mutterbrust, nicht weil die Vorstellung dieser Handlung mit einem Lustcharakter begabt wäre, sondern weil es einen Trieb nach (Einigung mit der) Nahrung und gerade dieser Nahrung in sich empfindet, d. h. weil es, richtig verstanden, bereits Liebe zur Muttermilch hat. Hier also zeigt sich, daß ursprünglich die Liebe und nicht die (dem Kinde noch ganz unbekannte) Lust das Motiv des Handelns ist. Jede erste Handlung geht sicherlich nicht von der Lust an der Vorstellung derselben, sondern von irgend einem natur- oder geistgemäßen oder doch in der eigenthümlichen Subjektivität gegründeten Bedürfnisse, Triebe, Wunsche nach dem (möglicher Weise noch ganz unbekannten) Objekte, mit dem die Handlung den Handelnden zusammenführen soll, d. h. van der Liebe aus. Erst nachdem aus der Einigung mit dem Objekte das Gefühl der Lust unmittelbar hervorgegangen, kann letztere, sey es als Lust an der Vorstellung der Handlung selbst oder des durch sie zu erreichenden Objektes, zum Motive der Handlung werden. Im Gebiete der Moral ist es aber nicht gleichgültig, ob der Grund, die Liebe, oder dessen Folge, die Lust, zum Principe des Willens und Handelns erhoben wird, weil es in ihr

als Wissenschaft darauf ankommt, nicht das erste, nächste Motiv, sondern vielmehr das letzte, tiefste, wahrhaft entscheidende Motiv zum Bewußtseyn zu bringen. Für das Moralprincip insbesondre macht es einen nicht unerheblichen Unterschied, ob die Liebe oder die Lust zum entscheidenden Agens erhoben wird. Denn einerseits hat das Princip der Liebe den Vortheil, daß es die wahre Liebe nicht nur für das rechte Motiv, sondern die Bethätigung derselben auch für den Zweck, und nicht nur für den rechten, sondern auch für den unmittelbaren Zweck des sittlichen Handelns erklären kann; ja daß es nicht nur Motiv und Zweck, sondern auch die Mittel zum Zwecke unmittelbar mitgesetzt und bestimmt in sich enthält: auch sie können wiederum nur Mittel der Liebe seyn. Nach dem Principe der Liebe ist das Motiv zugleich Endursache im vollen Sinne des Worts. Andrerseits ist die Liebe kein so rein subjektives Motiv als die Lust. Denn in der wahren Liebe (zu Gott und Menschheit, — Gott selbst bloß als die weltschaffende und regierende Liebe gefaßt), in der Einigung des handelnden Subjekts mit dem Wesen Gottes und der Menschheit, ist das Objekt der Liebe, Gott und Menschheit, zugleich mit als Motiv des Wollens und Handelns gesetzt. Nach dem Principe der Liebe ist also dem sittlichen Thun und Lassen zugleich implicite ein allgemeiner, objektiver Charakter vindicirt.

Freilich kommt es dabei auf das Objekt und die Größe der Liebe an: daß das rechte Objekt mit vollkommener Hingebung geliebt werde, dahin hat die moralische Erziehung zu wirken. Allein auch bei dem Principe der Lust kommt es nach dem Hrn. Verf., wenn auch nicht sowohl auf die Art, doch auf die Größe der zu bewirkenden Lust an; daß in den Menschen immer die größtmögliche Lust Aller Motiv und Zweck ihres Handelns sey, muß ebenfalls erst durch die moralische Erziehung bewirkt werden.

Doch der Hr. Verf. wendet ein, daß das, was ich Liebe nenne, in dem Umfange wenigstens, den ich diesem Ausdrucke gebe, nicht so zu bezeichnen sey: ich könne nicht nur nicht von einer Liebe des Apfels zu mir, sondern auch nur gezwungen von meiner Liebe zum Apfel sprechen. — Ich glaube nun zwar recht wohl ohne

Verletzung des Sprachgebrauchs sagen zu können: ich liebe die Aepfel. Nichts desto weniger räume ich die Richtigkeit der Gegenbemerkung des Hrn. Verf. willig ein, d. h. ich gebe zu, daß man nicht leicht, wie ich oben gethan und die Sache selbst zu thun mich nöthigt *), von einer Liebe des neugeborenen Kindes zur Muttermilch sprechen wird, daß vielmehr gewöhnlich mit diesem Namen nur die bewußte, mit einer bestimmten Vorstellung ihres Gegenstandes verknüpfte Liebe bezeichnet wird. Allein wenn das, was ich oben als das Wesen der Liebe angegeben habe, wirklich dasjenige wäre, was in der bewußten Liebe jedem zum Bewußtseyn käme, so dürfte es, denke ich, der wissenschaftlichen Forschung schon erlaubt seyn, den Namen der Liebe auch zur Bezeichnung ihres noch jenseit des Bewußtseyns liegenden Wesens zu gebrauchen. Nur darauf kann es ankommen, ob das, was ich für das Wesen der Liebe erklärt habe, auch wirklich das Wesen derselben ist und ob aus diesem Wesen als dem Grunde die Lust als dessen Folge erst hervorgehe. Aber auch dieß bestreitet der Hr. Verf. Ihm ist zunächst die Liebe nur bewußte Liebe d. h. nur in einem bereits zum Bewußtseyn erwachten Geiste möglich, weil sie nach ihm „die Vorstellung ihres Gegenstandes und die Lust an dieser Vorstellung wesentlich einschließt." Er also wird das Verlangen des neugebornen Kindes nach Nahrung, nach der Muttermilch, nicht Liebe nennen. Aber ist denn dieß Verlangen an sich nicht ganz dasselbe mit meinem Verlangen nach einer mir bekannten, wohlschmeckenden Speise, die ich mir, indem ich sie verlange, natürlich auch vorstelle? Macht diese Vorstellung einen Unterschied in der Natur des Verlangens? Ist es wenigstens nicht ganz dasselbe mit dem Verlangen des ausgehungerten Wandrers nach Nahrung überhaupt, bestehe sie worin sie wolle, also nach Nahrung, die

*) Von einer Liebe des Apfels zu mir muß ich nicht sprechen. Ich hatte vielmehr diesen Ausdruck in meiner Recension nur metaphorisch gebraucht, um die Harmonie nicht nur meiner Geschmacksnerven mit der Natur des Apfels, sondern auch der letztern mit jenen als Grund der Lust, die ich beim Essen des Apfels empfinde, anzudeuten. Bloße Harmonie ist noch nicht Liebe, sondern Gefühl der Harmonie.

er sich nicht vorstellt, weil er sich doch nur eine bestimmte Nahrung vorstellen kann? Und beruht dieß Verlangen nicht ganz auf demselben Grunde wie das Verlangen des Vaters nach seinen geliebten, von ihm getrennten Kindern? Ist es nicht in beiden, in allen Fällen das Gefühl der Harmonie, der gegenseitigen immanenten Bezüglichkeit, der Zusammengehörigkeit mit dem betreffenden Gegenstande, das nur darum, weil der Gegenstand entfernt ist, als Gefühl des Verlangens sich äußert? Ich kann nicht umhin, diese Fragen zu bejahen, und muß auf deren Bejahung so lange bestehen, bis nachgewiesen ist, worin der Unterschied liegen solle zwischen einem Verlangen ohne bestimmte Vorstellung seines Objekts und einem Verlangen mit einer solchen Vorstellung, und auf welchem andern Grunde, als jenem Gefühle der Zusammengehörigkeit, das Verlangen in beiden Fällen beruhen könne.

Doch die Hauptfrage ist, ob die Lust aus der Befriedigung der Liebe oder vielmehr die Liebe aus der Lust, die ihr Gegenstand oder dessen Vorstellung gewährt, hervorgehe? Indem der Herr Verf. die Liebe für einen „durch Lustvorstellung oder Lustvorgefühl bestimmten Antrieb" erklärt und behauptet, ohne die Vorstellung ihres Gegenstandes und die Lust an dieser Vorstellung würde die Liebe gar nicht Liebe seyn, entscheidet er sich für die zweite jener Alternativen. Er stützt seine Entscheidung auf die Behauptung, daß die Lust der Vorstellung an einem künftigen Thun und Lassen nur höchst gezwungen und mit schlechtem Erfolge für klare Betrachtungen als eine Befriedigung der Liebe angesehen werden könne, und daß Niemand sagen werde, die Lust der Hoffnung oder die Unlust der Angst beruhe auf Befriedigung oder Nichtbefriedigung von Liebe. Im Gegentheil, die vorher ungekannte Lust, die uns ein neuer schöner Gegenstand gewähre, erwecke in uns erst Liebe, Neigung dazu. Ja es gebe sogar Gegenstände, gegen die wir Abneigung empfinden, bis ihre erfahrene, vorher selbst ihrer Art nach ungeahnte Lustwirkung sie uns lieben lehre; und der Genuß der Lust selbst lasse sich bis zu Ende ebensowohl als eine fortgehende Anregung wie als Befriedigung der Begierde betrach-

ten, nur daß Anfangs die erste, gegen Ende die letzte Seite überwiege.

Ich gestehe, daß ich nicht wohl einzusehen vermag, wie die Lust nicht bloß das Bewußtseyn der Liebe, sondern die Liebe selbst, d. h. jenes Gefühl der Harmonie, der Zusammengehörigkeit mit dem Gegenstande, zu erwecken im Stande seyn soll. Denn ist diese Zusammengehörigkeit an sich, gemäß der Natur des Objekts und Subjekts, vorhanden, so muß das Gefühl derselben im Subjekte unmittelbar ohne irgend ein Zwischenglied im Augenblicke des Zusammentreffens mit dem Objekte entstehen; ja es ist oft schon vor diesem Zusammentreffen in der Gestalt eines gefühlten Verlangens nach dem Objekte vorhanden. Unmittelbar mit der Befriedigung dieses Verlangens und mit der Entstehung jenes Gefühls der Harmonie ist, wie ich nicht oft genug wiederholen kann, allerdings zugleich das Gefühl der Lust gegeben, ja ich räume ein, letzteres entsteht so unmittelbar und gleichzeitig mit jenem, daß der Zeit nach keines von beiden auf die Priorität vor dem andern Anspruch machen dürfte. Nichtsdestoweniger muß ich doch auf eine ideelle Priorität, auf eine Priorität dem Gedanken nach, zu Gunsten des Gefühls jener Harmonie und Zusammengehörigkeit, d. h. zu Gunsten der Liebe, bestehen. Ich berufe mich dafür auf die unbestreitbare Erfahrung, daß alle Gegenstände, die unserm (allgemeinen oder individuellen) Wesen widersprechen, es hemmen, stören &c., uns unangenehm sind und ein Gefühl der Unlust hervorrufen, und umgekehrt alle uns angenehmen Gegenstände diese ihre Eigenschaft nur vermöge einer, wenn auch oft sehr versteckten Verwandtschaft oder immanenten Bezüglichkeit zu unserm Wesen haben. Hieraus glaube ich folgern zu dürfen, daß die Lust auf dieser Verwandtschaft, Bezüglichkeit, Zusammengehörigkeit, als ihrem Grunde beruhe oder was dasselbe ist, daß das Gefühl der Lust aus dem Gefühle dieser Zusammengehörigkeit hervorgehe, wenn auch das eine mit dem andern ganz so unmittelbar und gleichzeitig, wie die Folge mit ihrem Grunde (der ja erst Grund ist, indem er die Folge setzt), gegeben ist.

Darf ich auf meinem Begriffe der Liebe fußen, so fällt es mir demnächst auch keineswegs schwer, die Lust an einem künftigen Thun oder Lassen ohne allen Zwang auf eine Befriedigung von Liebe zurückzuführen. Die Lust an der Vorstellung eines solchen künftigen Thuns oder Lassens wird nämlich daraus entspringen, daß entweder dieses Thun und Lassen selbst oder doch der durch dasselbe zu erreichende Gegenstand mit meinem Wesen irgend wie harmonirt, mit ihm verwandt, zusammengehörig ist, d. h. die Lust an jener Vorstellung wird unmittelbar aus dem durch die Vorstellung erregten Gefühle dieser Zusammengehörigkeit, dieser Harmonie, hervorgehen. Die Lust der Hoffnung ferner erklärt sich ganz von selbst, sobald man nur bedenkt, daß die Hoffnung selbst bloß eine besondre Form der Liebe ist und auf einem Verlangen nach dem Objekte oder Ereignisse, auf das ich hoffe, beruht. Umgekehrt ist die Angst nur eine Form der Abneigung oder eine Modification des Gefühls der Disharmonie zwischen mir und dem mich beängstigenden Objekte, und entspringt aus der Vorstellung der Störung, Hemmung, Beeinträchtigung 2c., die ich von dem Objekte in Folge jener Disharmonie erwarte. Wenn es endlich wohl vorkommt, daß wir Abneigung wider Gegenstände empfinden, die uns nachmals wegen der uns gewährten Lust lieb und werth werden, so erklärt sich dieß m. E. daraus, daß diese Gegenstände zum Theil mit unserm Wesen harmoniren, zum Theil nicht, daß aber der Grad der Harmonie den der Disharmonie überwindet oder das Disharmonische durch Gewöhnung daran seine Kraft verliert. So beleidigen die Austern unser Auge, stimmen aber mit dem Geschmacke der meisten Menschen so wohl überein, daß, nachdem sie einmal geschmeckt worden, das Gefühl der Harmonie jenes der Disharmonie weit übertrifft und die Abneigung sich in Liebe verwandelt.

Sonach wird alles auf den Begriff der Liebe ankommen: ist meine obige Ansicht vom Wesen der Liebe richtig, so folgt, dünkt mich, alles Uebrige von selbst.

Gleichwohl erkenne ich vollkommen an, daß wenn die Stillung unsers Verlangens nach einem mit uns harmonirenden, zu-

sammengehörigen Objekte, wenn das Gefühl der Harmonie, das wir im Zusammentreffen mit einem solchen Objekte empfinden, kurz wenn die Befriedigung und Bethätigung der Liebe nicht unmittelbar ein Gefühl der Lust zur Folge hätte, die Liebe schwerlich als Motiv unseres Willens und Handelns wirken würde. Hier liegt der Punkt nicht nur der Verständigung, sondern meiner Uebereinstimmung mit dem geehrten Hrn. Verf., der Punkt, zu dessen Erläuterung ich alles Obige vorausgeschickt habe. Sieht man nämlich darauf, daß die Liebe nur darum Motiv unseres Handelns ist, weil ihre Befriedigung und Bethätigung Lust gewährt, so ist es vollkommen richtig zu sagen: Lust und resp. Unlust sey das Motiv unsers Handelns. Sieht man dagegen darauf, daß die Lust selber nur eine in der Natur der Liebe gegründete Folge der Befriedigung und Bethätigung der Liebe ist, daß die Lust ohne die Liebe gar nicht existiren würde, so kann man mit Recht sagen: Liebe und resp. Abneigung sey das letzte eigentliche Motiv unsers Wollens und Handelns

Unsere ganze Differenz würde sich sonach auf die Entscheidung der Frage reduciren: ob es wissenschaftlich angemessener und zweckmäßiger sey, die Liebe oder die Lust zum Moralprincipe zu erheben? Zu trennen sind beide schlechterdings nicht; dieß habe ich auch bereits in meiner Recension von des Hrn. Verf. trefflicher Schrift bestimmt genug hervorgehoben: die Liebe ohne die Lust wäre so gewiß nicht Liebe, als der Grund ohne die Folge überhaupt nicht Grund, und der bestimmte Grund nur dieser bestimmte durch seine bestimmte Folge ist; und umgekehrt kann die Lust ohne die Liebe gar nicht existiren, so gewiß die Folge ohne ihren Grund unmöglich ist. Nichtsdestoweniger leuchtet ein, daß die Moral, die auf dem Principe der Liebe sich aufbaut, ein etwas anderes Ansehen erhalten wird als die vom Principe der Lust ausgeht. — Ich gestehe, daß ich aus den in meiner Recension und im Obigen angedeuteten Gründen noch immer geneigt bin, mich für die erste jener Alternativen zu entscheiden.

Die Kantische Philosophie
in Frankreich.

Von

Dr. Karl Buob in Straßburg.

(Mit Beziehung auf: **Cousin, Histoire de la philosophie morale au 18me Siècle. Ecole de Kant. (Première édition Paris 1842) Seconde édition revue et augmentée. Paris 1846.**

Wie hoch oder wie niedrig man auch den Werth des französischen Eklekticismus anschlagen mag, und wie weit auch in dieser Hinsicht die verschiedenen Ansichten von einander abweichen mögen, so ist doch dies unbestreitbar, daß die eklektische Schule viel im historisch-philosophischen Felde gethan hat. Drei Richtungen können in der französischen Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts unterschieden werden, wenn man von einigen ganz neuen und noch unvollkommenen Bestrebungen absieht. Die sensualistische Tendenz herrschte bis zu Ende des Kaiserreichs; die katholische Philosophie war die Frucht der Restauration; die eklektische Richtung ist bis heute vorherrschend. Von allen drei Schulen aber ist die letztere die einzige, welche sich um die Geschichte des Denkens bekümmert hat, und zwar so, daß in diesem Fache viel gearbeitet und manches Tüchtige geleistet wurde. Nun ist zwar, wir wissen es sehr wohl, die systematische Philosophie und das Streben darnach auf dem Gebiete des Denkens bei weitem das erste; das historische Studium ist nur ein Hülfsmittel dazu. In Frankreich aber war, vor nicht langen Jahren, eine Zeit, da beides, System und historisch-philosophische Studien, fast gänzlich darniederlagen; es war eine Zeit wo nur schöne Litteratur, nützliche oder mathematische Wissenschaften und glänzendes Redetalent geachtet wurden; es war eine Zeit wo jedermann dem Tiefsinn, dem eigentlichen Gedanken feindlich gegenüberstand, wo nichts als das für Alle Verständliche sich

stolz ausbreiten durfte, wo der Name Metaphysik, ja Ideologie mit dem Begriff von Thorheit als identisch genommen wurde, wo die einzige noch übrige Philosophie fast nichts mehr war als ein leeres Gewäsch, wo das Materielle über das Intellectuelle, das Interesse über jeden höheren Beweggrund einen unbedingten Sieg davon getragen zu haben schien. Der Sensualismus und die katholische Philosophie waren unvermögend solches im Allgemeinen zu ändern; Napoleon war den Ideologen nicht hold; die Bourbonen waren keineswegs für die Freiheit ächter Philosophie; der Uebergang zum rechten Begreifen der Welt und des Denkens mußte durch Geschichtsstudium vermittelt werden, und so ist es geschehn. Der Eklekticismus aber, der dieses Studium so lebhaft wieder angefacht hat, ist, um der berührten Umstände willen, nur um so mehr und so unbedingter zu loben. Abgesehn von jeder andern Rücksicht, abgesehn von der metaphysischen Unfruchtbarkeit oder möglichen Fruchtbarkeit dieses Systems, hat man ihm die lobenswerthe, erfreuliche Thätigkeit im historisch-philosophischen Gebiete zu danken, welche in diesem Augenblicke noch so manche Arbeiten hervorruft, denen vielleicht das reichere Deutschland etwas mehr Aufmerksamkeit widmen sollte.

Daß auch gründliche Philosophie in Frankreich zu Hause seyn kann, haben die Zeiten der Scholastik und die damalige Blüthe der Pariser Universität bewiesen. Auch das cartesianische Jahrhundert gehört wesentlich Frankreich an. Diese Zeiten sind nun zwar fern. Seit Condillac's betrübtem Sensualismus haben Witz, Physiologie, Libertinismus und rhetorische Rednerei nur allzuoft für Philosophie gegolten. Heute noch weiß der katholische Klerus, dem doch Mallebranche und Fénélon angehörten, wenig davon was der freie Gedanke ist, noch überhaupt was denken heißt; einer ganz andern Thätigkeit, die eher zum Zweck hat die Philosophie zu unterdrücken, ist er zugewendet. Aber mit Cousin ist ein neuer Spiritualismus erwacht, und mit diesem hat zugleich eine große historische Thätigkeit begonnen. Ueber den alten Cartesianismus, der als eigentliche Nationalphilosophie angesehn wird, über die englische und schottische Schule, über griechische,

scholastische und deutsche Philosophie haben seit Cousin schon mancherlei Untersuchungen begonnen, die an und für sich nicht ohne Werth sind, und deren letzte Wirkungen auch für die noch zu erwartende französische Metaphysik von mannichfachem Nutzen seyn werden. Ein Volk, dem Leibnitz zur Hälfte angehört, und dessen größte Geister schon öfters auch in dem Gebiete der Ontologie sich rühmlichst ausgezeichnet haben, konnte nicht immer darniederliegen. Hat es bis jetzt sich schon theilweise wieder erhoben, so mag der Zukunft noch manches vorbehalten seyn, wodurch Frankreich beweisen wird, daß es seines alten philosophischen Ruhmes immer noch eingedenk ist.

Schwierig war es, fremde Gedanken auf die Ufer der Seine und Loire zu verpflanzen; ja nur die allgemeine Aufmerksamkeit eines mit der Erudition nicht gerade befreundeten Volkes auf auswärtige Geistesproducte zu lenken, war nicht ohne die größte Schwierigkeit. Voltaire's großer Name und ganzer Einfluß war vonnöthen um die Franzosen auf England aufmerksam zu machen; Royer Collard's und Jouffroy's Talente haben nicht ohne Mühe die so leichte schottische Philosophie in Frankreich verbreitet. Daß die Einführung deutscher Philosophie, besser daß die geringste Belehrung über dieselbe, noch mit weit größeren Schwierigkeiten verbunden seyn mußte, versteht sich von selbst. Hatte Locke so zu sagen selbst in beiden Sprachen an die Gelehrten von Paris und London sich gewandt, so hatte in Bezug auf deutsche Philosophie seit Leibnitz gar nichts ähnliches statt gefunden. Zu überwinden waren, um deutsche Begriffe auf das linke Rheinufer zu verpflanzen, vor allem die Schwierigkeiten der deutschen Sprache selbst, die Dunkelheit ihrer verschlungenen Sätze, die Tiefe ihres weniger logischen als philosophischen Gedankengangs. Wenige Gelehrte in Frankreich verstehen das Deutsche recht, selbst unter denjenigen, welche es lesen zu können meinen. Dazu kamen die Schwierigkeiten der deutsch-philosophischen Terminologie, die weit bestimmter und weit unübersetzbarer als diejenige der englischen Schriftsteller ein fast unübersteigliches Hinderniß den Vermittlern beider Nationen in den Weg legte. Man bedenke endlich noch die

ungeheure Verschiedenheit der deutschen von den französischen Ideen, des Condillacismus vom Kriticismus oder Hegelianismus, des gewöhnlichen Sensualismus vom übertriebensten, pünktlichsten, wissenschaftlichsten Spiritualismus, die Kluft, welche die Popularphilosophie des Sinnenmenschen von den Formeln der schwerfälligen Transscendental-Philosophie oder eines logisch-idealistischen Pantheismus trennt, — und man wird eine immer noch unvollkommene Vorstellung der mühseligen Arbeit haben, vermittelst welcher allein irgend ein Bestandtheil des deutschen Bewußtseyns dem Denken der Franzosen nahe gebracht werden kann, der fast unbesiegbaren Verlegenheit, in welche insbesondere derjenige gerathen mußte, welcher die herkulische Aufgabe der Uebertragung des germanischen Gedankens in gallische Form lösen wollte.

Zu diesen Sprach- und Ideenschwierigkeiten, welche die deutsche Philosophie den Franzosen fast unzugänglich zu machen scheinen, kam noch ein andrer Uebelstand. Wenn jedenfalls das Elsaß am besten im Stande ist die gewünschte Vermittlung herbeizuführen, so darf andrerseits nicht vergessen werden, daß, so wie die Dinge seit langer Zeit in Frankreich stehn, die Provinzen überhaupt in Paris nicht viel geachtet werden. Während in Deutschland eine Universität der andern selbstständig gegenübersteht, und jedes gute Buch, wo es auch geschrieben und gedruckt seyn mag, die verdiente Berücksichtigung findet, so ist nun einmal in Frankreich nur Ein Centralpunct; und dieser Centralpunct ist Alles. Außer Paris gibt es keinen großen Buchhandel, und ebenso wird alles was außer Paris geschrieben wird, fast ohne Ausnahme für nichts gerechnet. Die Schönheit der Form, der Glanz des Styls wird selbst in philosophischen Dingen so sehr als unentbehrliches Erforderniß angesehn, daß auf allen Schriftstellern, deren Wohnort der Gränze nahe liegt, von vorn herein ein nachtheiliges Vorurtheil lastet. Sollte nun vollends wirklich die beste Idee in mangelhaftem Styl sich dargestellt haben, so kann sie zum voraus des traurigen Looses, das sie erwartet, versichert seyn.

Aller dieser Schwierigkeiten ungeachtet, ist nun doch die deutsche Philosophie nach Frankreich durchgedrungen; und um so

mehr scheint uns der Eklekticismus wegen der ihm gelungenen theilweisen Einführung deutscher Ideen unsern Dank zu verdienen. Wenn heute Frankreich seinem Nachbarstaate auf dem rechten Rheinufer eine große Aufmerksamkeit nicht allein in metaphysischen Dingen, sondern auch im Unterrichtswesen, in der Literatur, in den politischen Bestrebungen, in der kirchlichen Reform jetziger Zeit widmet, so hat zu diesem allen Cousin den ersten Anstoß gegeben, und hiedurch das größte Lob verdient. Durch ihn und seine Schüler ist in Paris, in Beziehung auf die Kenntniß Deutschlands, vieles geschehn; auch das Elsaß hat sich nicht unthätig bewiesen. Nachdem das Institut die Geschichte der letzten deutschen Systeme als Preisfrage ausgeschrieben, hat ein Elsäßer die Frage befriedigend gelöst. Ausgezeichnete deutsche Denker wurden von verschiedenen Seiten zum Gegenstand gründlicher Forschungen gewählt. Viele Uebersetzungen deutscher philosophischer Bücher wurden nicht ohne einigen Nutzen versucht. Einzelne Ideen besonders sind von Deutschland aus in das allgemeine französische Bewußtseyn nach und nach übergegangen, und haben sowohl das Rechtsstudium als die Naturwissenschaft und die Geschichte der Philosophie frisch belebt und befruchtet.

Wenn alle diese Bestrebungen noch mannigfache Spuren der Unvollkommenheit an sich tragen, so ist darum ihr Werth nicht zu verkennen, und sogar wenn wir von dem theilweisen Gelingen des Versuches absehen, ist der Versuch an und für sich selbst höchst bemerkens- und lobenswerth. Jeden Tag übrigens schreitet Frankreich in dieser schönen Bahn weiter fort. Geistreich thun, ja geistreich seyn ist heute nicht mehr die Bedingung, ohne welche ein Philosoph unmöglich belehren kann. Man begreift in unsern Tagen daß die Wissenschaft um ihrer selbst willen gesucht werden soll. Man hat erkannt, daß neben der Schönheit der Form und dem praktischen Nutzen, die Wahrheit an und für sich auch einigen Werth, ja den einzigen Werth vor den Augen der Philosophen hat. Wir wünschen nur, daß die socialistischen Wirren der Gegenwart dieses Resultat und die weiteren Bestrebungen der Cousin'schen Schule nicht übertäuben mögen. Von dem veralteten Sensualis-

mus und dem unkräftigen katholischen, seiner selbst nicht bewußten Scholasticismus droht uns keine Gefahr.

Derjenige unter allen deutschen Philosophen der neuern Zeit, welcher wohl am ersten geeignet wäre zum Aufbau der französischen Philosophie beizutragen, und mit welchem sich gerade deßwegen die Franzosen noch am meisten beschäftigt haben, ist der Verfasser der Kritik der reinen Vernunft.

Göthe hat es gesagt: Wo die Könige bauen, haben die Kärrner zu thun. In Frankreich, welches mehr ein Land der That als der Meditation ist, hat nun zwar nie ein Philosoph weder ein einheimischer noch weniger ein fremder jene ungeheure Masse von Schülern, Commentatoren und Nachbetern gehabt, welche unter Kants Fahnen sich reihten. Aber wenn auch keine Wörterbücher zur kantischen Lehre in französischer Sprache geschrieben worden sind, so hat sich doch nach und nach der Einfluß dieser Philosophie und die genauere Kenntniß derselben auch auf dem linken Rheinufer geltend gemacht. Daß Frankreich Kant zu kennen anfing erst zu einer Zeit da in Deutschland dieser Denker seine Oberherrschaft schon verloren hatte, darüber ist um so weniger sich zu wundern, da man weiß, daß selbst in Deutschland der Verfasser der „Kritik der reinen Vernunft" einige Jahre unbeachtet blieb, und sein Werk nahe daran war als Makulatur verbraucht zu werden. Auch heute noch, wir geben es gerne zu, herrschen in Frankreich nur allzuviele falsche Begriffe über den Kriticismus. Aber vieles ist schon gethan, zum Theil durch Uebersetzungen die nicht gerade ohne alle Fehler sind, aber dennoch zu einem gründlichen Studium hinleiten, zum Theil durch freie Darstellungen, in welchen der Geist des Kriticismus dem französischen Bewußtseyn näher gebracht worden ist als die getreuesten, weniger verstandenen Uebersetzungen zu thun vermocht hätten.

Villers, Frau von Staël und Cousin — dies sind die drei Schriftsteller (um sie gleich von vorn herein auszuzeichnen) die sich bei weitem am meisten um den Kantianismus verdient gemacht haben. Alle andern französischen Denker, die Kant noch ihre Aufmerksamkeit gewidmet haben, stehn unter jenen in Rücksicht auf

die Treue der Darstellung oder doch in Bezug auf den Einfluß, den sie etwa unter den Zeitgenossen gehabt haben mögen. Von Barchou de Penhoën und dem trefflichen, gekrönten Werke Willm's über die neueste deutsche Philosophie, sehen wir hier gänzlich ab, weil diese beiden Schriftsteller nicht nur Kant, sondern auch noch alle seine Nachfolger behandelt haben, und wir ihre Schriften in einem besondern Artikel zu besprechen gedenken.

Schon am Ende des 18ten Jahrhunderts wurden Versuche gemacht, Kant durch Uebersetzungen nach Frankreich zu bringen; doch wagte man sich vorerst nicht an die großen, sondern nur, und mit Recht, an die kleineren, leichteren Schriften. Mitten unter den innern und äußern Kriegen der Republik, mitten unter dem Getümmel des Aufstandes, welcher ganz Europa mit Blut bedecken sollte, wurde Kants Projekt zu einem „ewigen Frieden" ins Französische übertragen. Zu derselben Zeit, vier Jahre vor dem Schluß eines so drohend endenden Jahrhunderts, erschien eine Uebersetzung des Kantischen Aufsatzes über das Schöne und das Erhabene. Aber der französische Enthusiasmus, unbekümmert um die Begriffsbestimmung des Erhabenen, war allein damit beschäftigt, dasselbe thatsächlich zu realisiren in Wundern kräftiger That und in Verbreitung neuer Gedanken, deren Jugendfrische für ganz Europa der Beginn constitutioneller Freiheit geworden ist. Die trefflichen Bemerkungen, die damals Ancillon der Vater in den französischen Mémoires de l'académie de Berlin gegen den Kriticismus und für die Objectivität des Causalitätsbegriffs vortrug (1799), wurden in dem fernen Paris fast nothwendigerweise überhört.

Mit dem Anfang des neuen Jahrhunderts wurde die Schrift „vom ewigen Frieden" wiederum und die „Idee einer Geschichte in weltbürgerlicher Hinsicht" zum ersten Male in Frankreich eingeführt. Auch eine Uebersetzung, nicht des größeren Werkes: über die Religion innerhalb der Gränzen der reinen Vernunft, sondern eines Kant zugeschriebenen Abrisses dieses Buches erschien damals in der Hauptstadt des französischen Reichs. Im Getümmel des Kriegs, wie in

der Stille des Friedens ist das Göttliche die große Angelegenheit, welche edlere Geister am meisten beschäftigt. Sogar ein Abriß der Kritik der reinen Vernunft soll damals schon in Paris erschienen seyn. Aber alle diese Versuche waren, ihrer Kürze wegen, von vorn herein ungenügend, und hätten auch in besseren, zu solchen Studien geeigneteren Zeiten nicht hingereicht, um Leser, welche deutscher Ideen unkundig waren, in einer so neuen Gedankenwelt hinlänglich zu orientiren. Sie sind daher fast als ungeschehn zu betrachten.

Immer noch herrschte der Sensualismus in den höhern französischen Kreisen. Im Salon von Auteuil versammelten sich um Madame Helvetius herum Cabanis, Volney, Tracy, Garat. Eine Moral, die unter der Hand dieser Gelehrten zur Theorie des Egoismus geworden war, eine Metaphysik, die eher den Namen Physik verdient hätte, eine sogenannte Psychologie, die zur Physiologie und Medicin umgeschlagen war und den Gedanken als feine Secretion des Gehirnes behandelte, dies waren die Bestandtheile der Philosophie, die in Frankreich herrschte, als unter Kantischer Inspiration ein edler Geist sich entschloß, diese Elendigkeit anzugreifen, wo möglich zu verdrängen, und Besseres an die Stelle zu setzen, die gesunkene Speculation und erstorbene Moralität wieder zu heben, und dieselbe mit einem neuen Lebensprincip zu versehn. Leider sollte es ihm unmöglich bleiben dem allgemeinen, reißenden Strom eine neue Richtung zu geben. Zu groß war die Gewalt der Vorurtheile, der Oberflächlichkeit, der Indolenz, als daß ein Einzelner die Nachlässigkeit in Kraft, und die Niedrigkeit in einen höhern Schwung hätte verwandeln können. Einige Zeit noch sollte die Sensation als Erklärerin aller Geheimnisse des Lebens herrschen; aber schon schwankte der leicht erbaute und morsche Thron, auf welchem sie in ihrer Nichtgkeit sich brüstete.

Im Jahr 1801 erschien Villers treffliches Werk über den Kriticismus. Schon früher hatte der Verfasser durch mehrere kleinere Aufsätze, die sich zum Theil auf die Kantische Lehre beziehen, sich auf philosophischem Felde versucht. Die großen Bewegungen der damaligen Zeit hatten auch ihn zu einer Uebersetzung der

„Idee einer Geschichte in weltbürgerlicher Hinsicht" vermocht. Im letzten Jahre des 18ten Jahrhunderts hatte er Kant einen schriftlichen, französischen Abriß der Kritik der reinen Vernunft vorgelegt, der erst später, und zwar in deutscher Uebersetzung, in einer Zeitschrift zum Druck befördert wurde. Die allgemeine, durch die Unruhe der Zeiten übrigens fast gerechtfertigte Gleichgültigkeit, mit welcher die französische Lesewelt damals alles was sich etwa auf deutsche Philosophie bezog aufnahm und so zu sagen gar nicht beachtete, ließ den Verfasser die Hoffnung nicht verlieren. Ein vorläufiger Versuch über die Kritik der reinen Vernunft wurde zwar von Villers nicht weiter als bis zu Ende des zweiten Bogens gebracht und sodann aufgegeben. Aber bald kehrte der Verfasser mit neuem Muthe an die Arbeit zurück. Was auf diesem Gebiete am ehesten die Aufmerksamkeit französischer Leser fesseln konnte, ein Buch, welches den Kriticismus im Auszug darstellend denselben in stetem Bezug auf französische Zustände und sensualistische Popularphilosophie auffaßte, nahm Villers sich vor zu schreiben; und dieses Werk hat er geschrieben, und hiedurch sich einen bleibenden Namen unter den Vermittlern der deutschen und der französischen frisch wieder erstehenden Metaphysik erworben.

Nicht leicht wäre ein andrer eben so geeignet gewesen als er, Kant in Frankreich bekannt zu machen. Der junge französische, durch die Revolution zur Auswanderung gezwungene Artillerieoffizier war mit Jacobi und mit Schlosser befreundet worden, und hatte reichlich an deutscher Quelle geschöpft. Villers war begeistert für den sittlichen Gehalt der Kantischen Philosophie, dazu durchdrang ihn ein gewaltiger Zorn gegen die in seinem Vaterlande eingerissene Oberflächlichkeit des Denkens. So wurde das Bestreben, seine Landsleute für die Tiefen der Wissenschaft und zugleich für eine edle kräftige Gesinnung zu gewinnen, der Grundcharacter des jungen Gelehrten. Moralität und Wissenschaftlichkeit schienen ihm aber nirgends schöner als in dem Kantianismus ausgedrückt und verbunden zu seyn.

Berühmter noch als sein Werk über die Grundsätze der

Trans-

Transscendentalphilosophie wurde sein vom Institut mit edler Unpartheilichkeit gekröntes Buch: über Geist und Einfluß der Reformation Luther's. Auch über den Zustand der deutschen Universitäten hat er einige treffliche Seiten geschrieben. Aber nirgends hat er so mit ganzer Seele seiner Arbeit sich hingegeben, wie in der vorliegenden Schrift über Kant. Den Protestantismus suchte er zu rechtfertigen ohne hoffen zu dürfen, daß er in Frankreich in die größeren Massen durchdringen würde. Der Kriticismus schien ihm der allein mögliche Rettungsweg für Frankreichs geistiges Leben zu seyn.

Das Buch über die Kantische Philosophie verliert sich keineswegs in leere Deklamation. Nach einigen biographischen und litterärischen Notizen über den Denker aus Königsberg, sucht der junge Verfasser die Franzosen für Kant zu gewinnen, indem er nachweist, was derselbe außer dem philosophischen Gebiete in andren, Frankreich bekannteren Wissenschaften geleistet hat. Worauf noch einiges über die Gegner des Kriticismus, über die Bildung der Deutschen im Allgemeinen, und über den Zweck seines Buches, nämlich für die Idee der Pflicht und für das wissenschaftliche Streben zu begeistern, beigebracht wird.

So weit die Einleitung. Nun folgen, ganz treffend, allgemeinere, in freier Folge an einander gereihte Bemerkungen über den Geist des Kriticismus im Gegensatz zu jeder andern, besonders zur französischen Tendenz. Ehe man in das Einzelne eingehen konnte, ehe zu irgend einer Erklärung der Kantischen Terminologie geschritten werden durfte, mußten den, damals besonders für eine metaphysische Lektüre sehr wenig vorbereiteten Franzosen die Mängel ihres eigenen eingebildeten Reichthums nachgewiesen, und ihre Neugierde in Bezug auf den Ersatz den man ihnen anzubieten bereit war, angeregt werden. Was ist Philosophie? Was Metaphysik? Was Empirismus, Rationalismus, Kriticismus? Was hat Kant an den Systemen seiner Vorgänger unzulänglich gefunden und wie hat er versucht etwas Besseres an die Stelle zu setzen? Solche Fragen werden hier ohne systematische Genauigkeit beantwortet, meist durch analoge Beispiele erläutert, in einer Art die

ganz trefflich nach den Bedürfnissen der Lesewelt, an die Villers sich wandte, berechnet seyn dürfte, wäre nicht die hiemit untermischte Kritik der damaligen französischen Philosophie für eine beabsichtigte captatio benevolentiae allzu schroff und allzu entschieden Kantianisch gewesen, und wäre den Franzosen nicht ein zu großer Sprung, aus dem äußersten Sensualismus eines oberflächlichen Denkens, in den reinsten Kriticismus hinein, zugemuthet worden.

Der zweite, wissenschaftlichere, und zugleich ruhigere Theil des Buchs entwickelt alsdann die kritische Lehre selbst. Die theoretische Vernunft wird besonders sehr gut und klar auseinandergesetzt; Kant wird deutlicher in seines Schülers Munde. Kürzer, und nur zu übersichtlich wird die praktische Vernunft, und alles was sich auf Moralität und Religiosität bezieht, abgehandelt. Die Kantische Kritik der Urtheilskraft endlich oder die Lehre vom Schönen und von den Endursachen wird auf ein andermal versprochen, ein Versprechen, das leider nicht ausgeführt worden ist, so wenig als die in Aussicht gestellte nähere Entwicklung der Theorie der praktischen Vernunft. Auch in diesem zweiten und letzten Theile seines Werkes geht Villers wie natürlich nicht in das Einzelste ein; er sucht immer seine Darstellung zu beleben, und vor allem ein klares Bild der Resultate, der Tendenz, und der Methode des Kriticismus zu geben. Er mußte kurz seyn, um nicht abzuschrecken, sich in gewissen Schranken halten, um nicht durch zu viel Gelehrsamkeit seine Leser das Ziel aus dem Auge verlieren zu lassen. Aber Manches, wie zum Beispiel das Kapitel der Kategorien, scheint uns in Villers so trefflich wiedergegeben, so schön erläutert, und mit einem so klaren Lichte erhellt, daß gewisse deutsche Schüler Kants, in Bezug auf die mit der Treue verbundene Durchsichtigkeit der Darstellung, ihren französischen Freund hätten zum Muster nehmen dürfen. Ja heute noch könnten manche jener Denker, die nicht sowohl durch aristotelische Tiefe als durch heraklitisches Dunkel die altgriechische Gründlichkeit zu erneuen meinen, aus Villers Buch (das wenn wir nicht irren ins Deutsche übersetzt worden ist) jene Platonische Leichtigkeit und Klarheit ler-

nen, die keineswegs der Tiefe widerstrebt, und die mit derselben verbunden den besten Beweis liefert, daß man seines Gegenstandes recht mächtig ist. Mit großer Gewandtheit, Lebendigkeit und Wärme, Eigenschaften die den französischen Geist auszuzeichnen scheinen, stellt Villers die Kantische Lehre dar. Das Scholastik-Artige wird so viel als möglich vermieden, und doch werden die Hauptzüge des Transscendentalismus getreu wiedergegeben. Immer kömmt der Verf. darauf zurück, daß die nöthige Tiefe den Franzosen fehle. Ueberall wird Kant im Gegensatz zu der in Frankreich verbreiteten materialistischen Philosophie pragmatisch exponirt, mit sichtlicher Kunst in der Auswahl der Gedanken; und mit ausgezeichnetem Talent wird der Gegenstand für wo möglich viele Leser ansprechend und wirklich fruchtbringend gemacht.

Daß da und dort theilweise Unrichtigkeiten oder Ungenauigkeiten sich eingeschlichen haben, dürfen wir um so mehr zugeben, da durch dieselben das Ganze nichts Wesentliches verliert, und da demungeachtet der Geist der Transscendental-Philosophie auf das Beste wiedergegeben ist. Villers Begeisterung für die neue Lehre war allzugroß, als daß er sich gänzlich Kants Worten hätte anschließen können. Keinen sklavischen Auszug wollte er geben, sondern die Grundlinien des Kriticismus in rhetorischer Form zu allgemeinerer Anerkennung bringen. Man vergesse nicht, daß sein Buch nicht für Deutschland, sondern für Frankreich, wo der Weise von Königsberg noch gänzlich unbekannt war, geschrieben wurde. Kleiner Fleckchen nicht zu gedenken ist Villers Darstellung ein ebenso lebendiger als treuer Spiegel der Theorie, welche Deutschlands Metaphysik ebenso von Grund aus umgestalten sollte, wie die französische Revolution alle Verhältnisse in Frankreich.

Der größte Fehler Villers war keineswegs die relative Unvollständigkeit, und nicht einmal die in Nebendingen nicht ganz zu läugnende Fehlerhaftigkeit, sondern gerade der Enthusiasmus seiner Darstellung. Daß er zuweilen jede Philosophie der Erfahrung als mit dem Materialismus identisch betrachtet, wäre ihm noch von den Franzosen vergeben worden, wenn er nicht die Schöngeisterei seiner Landsleute mit allzu scharfer Geißel gestraft, und ihre philo-

sophische Leichtfertigkeit mit dem Spott der Satyre unablässig verfolgt hätte. Es war dies ein Mangel an Takt, ein Beweis wie sehr ihm selbst noch das französische Element unwiderstehlich sich aufdrängte. Statt durch Witz und Ironie hätte er viel glücklicher durch Ernst zu seinem Ziele gelangen können. Hätte er seinen gerechten Tadel manchmal zurückgehalten, so wäre gewiß seine sonstige Kritik mit mehr Aufmerksamkeit angenommen worden. Allzu scharf wird schartig, — so geschah es dieser in archilochischer Art auftretenden Schrift. Umsonst war das Werk dem Institut gewidmet, als dem letzten Richter jeder neuen der Nation angebotenen Lehre. Das Ganze sprach in gewissem Maße dem französischen Geiste zu sehr Hohn, als daß dieser in die eigentliche Frage einzugehn sich versucht fühlen konnte. Ein weniger vollständiger, weniger blinder Kantianismus, und eine minder negative, minder beißende und absolut tadelnde Kritik wäre damals glücklicher dem schönen und gut gewählten Ziele, das Villers sich vorgesetzt hatte, näher gerückt.

Auf der andern Seite ist der eigentliche und wahre Werth des Buches nicht sowohl in dessen Kantianismus als in dessen edler und wissenschaftlicher Tendenz überhaupt zu suchen. Der Metaphysik der Sinne, der Moral der Leidenschaften, der Theorie des egoistischen Interesses gegenüber, war Villers Werk eine Vertheidigung der geistigen ächten Würde der Menschheit, ein Aufruf an alle sittlichen, religiösen und schönen Gefühle, die unsterblich in der menschlichen Brust, allen niedrigen Systemen zum Trotz, fortbestehn. Bekämpft er aber so die Misère seiner Zeit in moralischer Rücksicht, sucht er dem Volk Tugend und sittliches Gefühl wieder zu geben, so ermahnt er nicht minder kräftig zur Wissenschaftlichkeit, zum Ernst im Studium, zur Gründlichkeit, zum Eindringen in die schwierigsten Fragen. Villers verachtete von Grund der Seele aus jede Oberflächlichkeit; sein Streben war die Philosophie den Händen der Dilettanten und geistreichen Schwätzer seiner Zeit zu entreißen, und dieselbe als eine der Mathematik gleiche Wissenschaft den wirklich systematisch nachdenkenden Geistern zu übergeben, welche allein das Recht haben dürfen über derartige Gegenstände ein

beachtungswerthes Wort auszusprechen. Der Leichtfertigkeit einer über alles absprechenden Weltbildung hat Villers den Ernst einer gründlichen Schule, der Unwissenheit und sich ausspreitzenden Selbstgefälligkeit hat er die Erudition und die Meditation entgegengesetzt, und für die letzteren zu gewinnen sich Mühe gegeben. Dies ist das ihm eigen bleibende Verdienst, abgesehn von allen Kantischen Elementen, die ihn zu solcher Höhe emporgetragen haben. Wie gut wäre es daher, wenn sein Werk noch jetzt in Frankreich gelesen würde!

Was nicht der Selbstliebe schmeichelt ist leider — nicht nur in Frankreich, sondern überall — in größter Gefahr übersehn und bald vergessen, wo nicht gar bemitleidet und verachtet zu werden. Villers Bemühungen blieben von geringem Erfolg. Die fortwährenden Kriege waren übrigens auch ihrerseits ein fast unübersteigliches Hinderniß; und niemand wird sich wundern wenn, während auf allen Seiten Ströme Bluts flossen und Europa von den französischen Heeren durchzogen wurde, der philosophische Strafprediger fast überhört ward, und seine Stimme ohne großen Einfluß verklang. Dazu kam Napoleons Feindschaft gegen die „Ideologen." Was hätte das freie Denken seiner Omnipotenz nützen können? Es konnte derselben nur schaden, da die Freiheit des Gedankens allzu sehr gegen die politische Knechtschaft mahnt. Es wurde daher von dem Kaiser die Philosophie so zu sagen unterdrückt. Die Academie der moralischen und politischen Wissenschaften wurde aufgehoben, und blieb es während des ganzen Kaiserreichs. Villers eigene Gegenwart in Paris und seine Bemühungen um den Kantiainismus blieben fruchtlos. Umsonst schrieb er in demselben Jahre 1801, in welchem sein besprochenes Werk herauskam, einen Auszug aus demselben, der ganz kurz und für den ersten Consul eigens bestimmt, dem größeren Publikum nicht übergeben wurde. Der große Geist, der mit seinem Namen das kaum beginnende Jahrhundert ausfüllen sollte, hatte, wie es scheint, auch auf das Gebiet des Gedankens seine Aufmerksamkeit zu wenden geruht; im Begriff nach Deutschland zu ziehn, hatte er über dessen größte Geister einige Notizen sich anzueignen für gut befunden. Der Herrscher,

welcher später, als er mit Göthe zusammenkam, der ganzen deutschen Litteratur in der Person dieses größten ihrer Dichter seine Ehrerbietung bezeugte, suchte in Kants Unternehmen einen Begriff von der deutschen Philosophie zu gewinnen. Aber ein kurzer Blick nur ward diesem großen Werke gegönnt; der Consul konnte nicht gewonnen werden, und eben so wenig vorerst die Nation selbst.

In manchen deutschen Blättern wurde Villers Werk rühmlich erwähnt. Anders gestaltete sich in Frankreich das Urtheil über den neuen Kantianer. In ihrem innersten Wesen und ihrer Eigenliebe verletzt sprachen sich die Meisten streng und ungerecht über den Verfasser aus. Dieser kühne, eifrige Vermittler der Litteratur und der Philosophie zweier Nationen, der so muthig die sittliche Wiedergeburt und die Erweckung der Wissenschaftlichkeit Frankreichs sich zum Ziel gesetzt hatte, fand statt Freunde und Mithelfer fast nur Gegner und gefährliche Feinde, die größte, wenn auch nicht unerwartete Opposition im National-Institut selbst, welchem das Buch gewidmet war, und in welchem sich wenig Gelehrte befanden die das Werk recht hätten beurtheilen können.

Degerando, welcher schon im Jahre 1799 im Institut einen Aufsatz über die kritische Philosophie vorgelesen hatte, und diese obwohl von der Versammlung gekrönte Arbeit dennoch nicht hatte besonders abdrucken lassen, weil er sie selbst für ungenügend hielt, gab im Jahre 1801 auf Veranlassung von Villers ein neues Gutachten ab über diese Philosophie, und zugleich über Villers Buch. Wie aus den Sitzungsberichten erhellt, die dieses Urtheil im Auszug mittheilen, sprach sich Degerando sehr ungünstig über Villers aus. Das Buch sei ungenügend für den Denker; für gewöhnliche Leser unverständlich. Ersteres war falsch, wenn man beachtet für welche Denker das Werk geschrieben war; letzteres ohnehin irrthümlich, man müßte denn die gewöhnliche Lesewelt eines fast populär-philosophischen Werkes als völlig ungebildet sich denken und dieselbe in den niedersten Klassen suchen. Was Kant selbst betrifft, so wurde dessen Gelehrsamkeit, ja dessen Genie von Degerando nicht in Zweifel gezogen, aber zu diesem

Lobe hinzugefügt: die neue Methode erwecke gerechte Vorurtheile, welche noch durch affektirte Anmaßungen und durch vielleicht unvermeidliche Dunkelheit vermehrt würden. Auch dieser Bericht wurde nie besonders abgedruckt. Nur weniger Leser Aufmerksamkeit wurde daher auf Deutschland gelenkt.

Eben so blieben in Degerando's Papieren und wurden nicht einmal im Institut besprochen ein Abriß des Kriticismus nach Kiesewetter, die Metaphysik der Sitten von Kant, und die Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik von demselben, Werke welche Degerando übersetzt und seinen Freunden gezeigt hatte, von welchen diese aber ihm gerathen hatten sie nicht drucken zu lassen. Und nicht ganz mit Unrecht: die Zeit war noch nicht da, wo Kant hätte in Frankreich gelesen werden können. Hätte Degerando auch seine Uebersetzungen herausgegeben, sie hätten wenig Anklang gefunden.

Somit stand Villers allein da als Vertheidiger der neuen Lehre; die Mehrzahl war entweder gegen ihn, oder was noch betrübender war, völlig theilnahmslos. Nur zwei oder drei Freunde fand er, welche zur Vertheidigung und zur Verbreitung der kritischen Lehre ihm ihre hülfreiche Hand, ihr Wort und ihre Feder anboten. Der eine derselben saß im Institut, aber seine Vorliebe für das Paradoxe hatte ihn schon längst in Paris fast lächerlich und somit wirkungslos gemacht. Von jeher war Frankreich das Land, in welchem kein Fehler gefährlicher ist, als der zu einer treffenden Satyre Anlaß gibt. Als Antwort auf Degerandos oben angeführten Bericht über Villers las Mercier einige Wochen hernach im Institut einen ganz nach kantischen Principien verfaßten Aufsatz über Kants Philosophie, und bald darauf eine Parallele eben dieser Lehre mit derjenigen „nicht seines Gegners sondern seines Nacheiferers" Fichte vor. Die nöthige Klarheit, die kritische Selbstständigkeit, die Vermittlung zwischen der französischen und der aufs höchste gelobten deutschen Philosophie fehlten. Mercier ging spurlos vorüber.

Der andre Freund Villers war nicht Mitglied des Instituts, aber darum nicht glücklicher. Es schrieb derselbe 1802 unter dem

Schleier der Anonymität einige Blätter, in welchen das im Institut vorgelesene Urtheil über Kant als weder gerecht noch hinreichend motivirt angegriffen wurde. Dem Bericht wird Ungründlichkeit, Laune, Partheilichkeit vorgeworfen. Auch Hoehne endlich, der in demselben Jahre über Kants Entdeckungen in der Philosophie ein kleines Büchlein in Paris hat drucken lassen, mag als einer der stillen Freunde Villers aufgezählt werden.

Daß die Litteratur dieses Streites so gering war, ist nicht zu verwundern. Im Gegentheil, wie wenige Stimmen sich für Kant erhoben, so war doch dieß schon viel, und es ist bemerkenswerth, daß das allgemeine Vorurtheil gegen deutsche Metaphysik und die Auctorität eines Mannes wie Degerando nur überhaupt Gegner fand in jener sturmbewegten Zeit. Villers selbst wurde Anno 1811 Professor der Philosophie in Göttingen im damaligen Königreich Westphalen, und blieb es bis das Königreich wieder aufgelöst wurde. Aber seinem Werk das lange Jahre noch das beste französische Buch über Kant geblieben ist, wurde die Aufmerksamkeit, die es verdient hätte, niemals zu Theil.

Ohngefähr zu derselben Zeit als Villers schrieb, erschienen in Amsterdam in französischer Sprache über Kant zwei Schriftchen, von welchen das erstere (von Heumann) ganz unbemerkt dahin ging, das zweite aber, wie Villers Buch, im Institut zur Sprache kam. Der Verfasser desselben, ein amsterdamer Poet und Advocat, in seinem Vaterlande einer der Hauptbeförderer des Studiums der kritischen Philosophie, hatte es unter dem Titel: kurze Darstellung der Kritik der reinen Vernunft zwar in Holländischer Sprache geschrieben. Aber in demselben ersten Jahre des Jahrhunderts war es zu Amsterdam ins Französische übertragen worden, und bald wurde es in Paris bekannt, wo es wegen der es auszeichnenden Klarheit, und wohl auch wegen der weise vermiedenen Tiefen und Schwierigkeiten der Transscendentalphilosophie Tracy's Aufmerksamkeit auf sich zog und von diesem als Gegenstand einer im Institut vorzulesenden Abhandlung gewählt wurde. (1802.).

Aber auch Kinker's Schriftchen fand keine günstige Auf-

nahme, wie es denn nicht anders seyn konnte. Derjenige welcher im Institut darüber Bericht zu erstatten geruhte, war ja gerade einer der Vertheidiger jener Philosophie, die Kant in Deutschland entweder angriff, oder schon durch die ihr eigene Unzugänglichkeit für hinreichend abgethan und überwunden achtete. Destutt de Tracy ist einer der letzten Häupter der sensualistischen Richtung, welche bald auch in Frankreich fallen sollte, damals aber noch kräftig war und die Mehrzahl der etwaigen Denker für sich hatte. Ihm war die Ideenlehre die gesammte Philosophie; die Idee (Vorstellung) selbst aber schien ihm hinreichend durch die einfache Sensation erklärt, als deren Entfaltung jene aufgefaßt wurde. Wie wäre auf solchem Standpunkte es möglich gewesen Kants Bestreben gehörig zu würdigen und dessen Verdienst anzuerkennen! Einzelnes Richtige ist in Tracys Urtheil über die Natur mancher allgemeinen Ideen, von welchen Kant redete, nicht zu verkennen. Er sucht nachzuweisen daß wir überhaupt keine reine Erkenntniß haben können, was leider bei ihm nichts anders heißt als daß alle Begriffe nur gesteigerte Sensationen seyn sollen. Von einer der Vernunft nothwendigen Idee bleibt dabei keine Spur übrig. Tracy's Ideenlehre ist allzuweit von der Transscendentalphilosophie entfernt als daß eine Verständigung möglich gewesen wäre. Hätte der Ort an welchem gesprochen wurde und der große Ruf des Königsberger Denkers nicht zu einer gewissen Mäßigung im Urtheil gezwungen, so wäre gewiß Tracy bei seiner Ironie über jede Metaphysik und seiner sorgsamen Abfertigung des neuen Systems nicht stehen geblieben. Ohne Kants glänzenden Ruhm hätte er dessen Träumereien keiner Besprechung werth geachtet.

Bis dahin war also wenig für Kant gethan; aber die Aufmerksamkeit war denn doch einigermaßen, besonders durch Villers, in Bezug auf den Kriticismus rege geworden. Nach Tracys Angriff blieb alles auf diesem Gebiete einige Jahre lang ruhig; ein von Kinker nach Schulz ins Holländische und aus dem Holländischen ins Französische übersetzter Abriß der Kritik der reinen Vernunft (1803) blieb unbemerkt; die Lehre von der allei-

nigen sinnlichen Gewißheit kümmerte sich nicht weiter um die überrheinischen Grübeleien, bis Degerando aufs neue das Wort nahm und die den französischen Ohren so fremde deutsche Philosophie einer neuen, etwas gründlicheren Untersuchung unterwarf.

Nicht als ob er besser als Villers im Stande gewesen wäre den Franzosen einen richtigen Begriff vom Kantianismus beizubringen; im Gegentheil bei Villers ist der Geist des Kriticismus und der kantische Enthusiasmus für Sittlichkeit viel besser wiedergegeben. Nur das wollten wir sagen, daß in Degerandos Werk über die Geschichte der Philosophie Frankreich mehr Aufklärung über die transscendentale Lehre finden konnte als dieses in den oben besprochenen im Institut verlesenen Berichten der Fall war. Gleichwohl ist es traurig zu sehen, wie sehr auch noch in der „Geschichte der Lehre von den Principien der Erkenntniß“ — besonders in der ersten Ausgabe derselben 1804 — die wahre Philosophie mißverstanden und verkannt wird, obgleich Degerando schon über Tracy steht, wie etwa der Halbsensualismus über dem Sensualismus. Es war nur eine Neigung zum Bessern, eine Annäherung an jenen Spiritualismus, dem später Laromiguière noch ferner den Weg bahnen sollte, bis ihn Cousin in weiteren Kreisen siegreich einführen würde über den Trümmern der französischen Philosophie des gesammten 18. Jahrhunderts.

Degerandos Werk, übrigens das einzige neuere welches in französischer Sprache die Geschichte der Philosophie von Anfang bis zu Ende, wenn auch höchst unvollständig, und nur unter dem Gesichtspunkt der Erkenntnißprincipien betrachtet, zerfällt in zwei große Abtheilungen deren erste die Geschichte, und deren zweite die Kritik enthält, von welcher der Verf. irrthümlich meinte, sie lasse sich sehr leicht von der historischen Darstellung trennen. Das Kapitel, welches der Auseinandersetzung des Kriticismus gewidmet ist, trägt in manchen Theilen Spuren einer gewissen Sorgfalt, die aber denn doch, da wo sie fühlbar wird, allzusehr an das Einzelne sich hält, und das Ganze aus dem Auge zu verlieren scheint, dann wieder an andern Orten das Augenfälligste

ganz übersieht. Degerando, der so streng über Villers geurtheilt hatte, war selbst viel weniger geeignet in den ihm innerlich ganz fremden Kantianismus einzuführen. Die Kritik der praktischen Vernunft fällt schon kürzer und unvollkommner aus; in beiden Abrissen folgen allzuschnell auf einige allgemeine Bemerkungen fast lauter todte Definitionen und rein terminologische Bestimmungen, die, wenn an und für sich nicht unrichtig, doch nur das Skelett der darzustellenden Lehre auf eine Art wiedergeben, die eher an einen schülerhaften Auszug, als an eine lebendige, organisch-zusammenhängende Darstellung uns gemahnt. Wenn nun dann gar der Verf. hinzufügt, die Kritik der Urtheilskraft, die nur ein Abriß der beiden andern Kritiken sey, brauche gerade um dieser Ursache willen nicht weiter analysirt zu werden, es würde dies nur zu Wiederholungen führen, so hat er sich selber hiedurch in Bezug auf Kant das Urtheil gesprochen. Schon in diesem Kapitel scheint übrigens das zu erwartende Endurtheil des Verfassers hindurch, wenn derselbe, gewiß nicht ohne Seitenblick auf Villers gleich Anfangs bemerkt: Nichts sey weniger weise als der Indifferentismus derjenigen, welche den Kriticismus gar nicht zu studiren begehren, — nichts, es sey denn die Selbstgefälligkeit jener andern, die sobald sie den Kriticismus kennen, alle von demselben abweichenden Systeme verachten zu dürfen meinen.

Daß damals schon in Frankreich eine Geschichte der kritischen Philosophie würde geschrieben werden, war nicht zu erwarten, und doch versuchte solches Degerando, und merkwürdiger Weise mit einem gewissen Erfolg. Auch deutsche Leser dürften in Tennemann's Uebersetzung nicht ohne Interesse das hierüber von Degerando Beigebrachte durchgehn. Hier wo es galt, verwickelte und schwierige Verhältnisse zu durchdringen, und den eigentlichen Faden der Geschichte aus einem Knäuel von Begebenheiten herauszufinden, ergeht sich Degerando mit der einem Franzosen eigenen Gewandtheit in Schilderungen, die den Fortgang und den Kampf der Schulen nicht übel darstellen, obgleich er in allem Einzelnen unmöglich gründlich bewandert seyn konnte. Das Talent der Gruppirung ist überhaupt den Franzosen nicht abzu-

sprechen; und so werden denn von dem gelehrten Baron die Ursachen des Siegs des Kantianismus, die Abweichungen mehrerer gegen Kant sich auflehnenden Denker, und die Gründe des theilweisen Verfalls der ursprünglichen kritischen Lehre, so weit solches Alles dem Verf. bekannt war, mit Einmischung mancher feinen oder ironischen Bemerkung abgehandelt. Mancher, meint Degerando, (und solches könnte wohl mit noch mehr Recht von einer neueren Lehre behauptet werden,) habe sich an den Kriticismus mit einer Unbedingtheit angeschlossen die in direktem Verhältniß zu der Mühe stände, welche dessen schwieriges Studium ihn gekostet hatte; es bedürfe so viel Kraftanstrengung um Kant zu verstehen, daß Vielen keine Kraft übrig geblieben wäre, um ihn selbstständig zu beurtheilen und das gute Korn von der Spreu zu sondern.

Was endlich das Kapitel betrifft in welchem Degerando die Transscendental-Philosophie von seinem eigenen Standpunkt aus würdigt, so wirft dasselbe dem Denker aus Königsberg alle möglichen philosophischen Ketzereien vor, und beweist nichts, indem es zu viel zu beweisen sucht. Die sechs großen, einander widerstrebenden, entgegengesetzten Richtungen oder Abwege hat Kant, nach dem Verf. nur so vermieden, daß er nacheinander in das jedesmalige entgegengesetzte Extrem gefallen ist. Somit wäre der deutsche Reformator der Philosophie zugleich Skeptiker und Dogmatiker; mit Materialismus und mit Idealismus behaftet; in einem irrthümlichen Rationalismus und in einem falschen Empirismus gleicherweise untergegangen. Es ist dies jedenfalls eine, in ihrer Allgemeinheit ziemlich rohe Kritik. Wo der Verf. mehr ins Einzelne eingeht, was besonders in Bezug auf die reine Vernunft statt findet, weil hier die kantische Ansicht der Erkenntniß, auf welche es im Grunde allein abgesehen war, sich ausspricht, ist seine sehr scharfe Kritik zwar auch unvollständig, im Ganzen jedoch weit besser als die, welche gegen das System im Großen gerichtet ist. Die Theorie der praktischen Vernunft wird ungeschickt angegriffen; von der Selbstständigkeit der Religion fällt dem Verfasser nicht ein gegen Kant etwas beizubringen; über die Kategorien aber und kantischen Geistesformen, und überhaupt über das apriorische Ele-

ment in der transscendentalen Erkenntnißlehre wird vom Standpunkt einer Erfahrungsphilosophie, die nicht gerade immer im Argen liegt, manches Gute gesagt. Dennoch war von einem Mann der gegen Villers so streng gewesen war, mehr zu erwarten. Nur wenn man Degerando's wegwerfendes Urtheil über seinen Vorgänger vergißt, und die Zeit in der das Buch geschrieben wurde berücksichtigt, läßt sich das Ungenügende in diesen Kapiteln über den Kriticismus entschuldigen.

Man weiß, daß von Degerandos Buch eine **2te Ausgabe** zwanzig Jahre nach der ersten begonnen wurde (1823) und daß di damals erschienenen vier ersten Bände desselben nicht nur nach einem größeren, vollständigeren, mehr in das Geschichtliche eingehenden Plan angelegt sind, sondern auch von dem früheren unbestimmten Condillacismus sichtlich zum Spiritualismus hinüber sich neigten. Der Verf. war mit seiner Zeit fortgeschritten. Zwei neue Bände dieses Werkes, das wie wir erfahren sieben Bände umfassen soll, und zwar so daß nur die Geschichte der Philosophie nicht aber der einst bezweckte zweite kritische Theil gegeben werden wird, sind vor wenigen Wochen erst, besorgt durch den Sohn Degerando's, erschienen. Daß die Kapitel von Kant unverändert im letzten Bande wieder erscheinen werden, ist zu bedauern, denn der Verf., welcher in Bezug auf Plato so vieles an seiner Schrift zu verbessern gewußt hat, wäre gewiß auch auf seiner höhern Erkenntnißstufe, wenn ihn der Tod nicht allzuschnell überrascht hätte, mit seiner eignen Darstellung des Kriticismus keineswegs zufrieden gewesen.

Nach Degerando trat in dem philosophischen Leben Frankreichs ein förmlicher Stillstand ein; mehrere, ja zehn Jahre verflossen und von Philosophie war nicht mehr die Rede. Nur **Ancillon der Sohn**, ein Eklektiker, der Jacobi und Kant studirt hatte, und bei der allgemeinen Muthlosigkeit allein den Muth nicht verlor, und die Hoffnung beibehielt Frankreich würde in der deutschen Philosophie das Heil noch suchen, schrieb einen wenig beachteten, und doch beachtungswerthen Artikel über die damaligen deutschen Systeme besonders über den Kriticismus (1809). Aber der Kanonendonner von Austerlitz, Jena, Friedland und so vielen

andern Schlachten übertönte jeden friedlicheren Laut. Die hinreißende kriegerische Thätigkeit der Gegenwart, der Ruhmesjubel, und dann plötzlich der Schrecken der leipziger Völkerschlacht nahmen so sehr alle Geister in Anspruch, daß an gelehrte Aufmerksamkeit auf die deutsche Metaphysik natürlicher Weise nicht im geringsten zu denken war. Unbestritten herrschte daher unter dem Kaiserreich der alte Sensualismus, so weit er nicht selber, bei der allgemeinen Theilnahme an ganz andern Gegenständen, darniederlag; und nirgends schien eine Spur von Villers Geiste übrig geblieben zu seyn. Nur der kriegerische Enthusiasmus fand Ausdruck; im Reiche des Gedankens herrschte ein tiefes Schweigen.

Nox erat, et placidum carpebant fessa soporem
Corpora per terras . . . .

In solcher durch die Umstände leicht erklärlichen Windstille versuchte anfangs umsonst eine Stimme, die schon ohnedies dem Kaiser unwillkommen war, sich zu erheben im Interesse der Einführung deutscher Poesie und Religiosität, deutscher Sittlichkeit und kantischer Wissenschaftlichkeit. Im Jahre 1810 wollte Frau von Staël, mit Villers von ihren Reisen in Deutschland befreundet, ja durch ihn zum Theil in deutsches Leben und Wissen eingeführt, den Fußstapfen dieses ihres Vorgängers folgen, und als Vorkämpferin einer neuen Zeit, deutsche Bildung, Frömmigkeit, Wissenschaftlichkeit und Dichtung den Franzosen zur Nacheiferung vor Augen stellen. Und siehe, ihr war vorbehalten durch schönere und mildere Form mehr Wirkung hervorzubringen, sogar in der philosophischen Gedankenwelt, als es ihrem Freund vergönnt war. Deutsche Philosophie durch eine Frau in Frankreich eingeführt, das Faktum charakterisirt das Land.

Anfangs schien zwar das Buch „über Deutschland" einem schon in der Wiege erstickten Säugling vergleichbar. Der Kaiser, der philosophische Frauen nicht leiden konnte, und welcher schon zwei mal Frau von Staël verbannt hatte, ließ, wie man weiß, das kaum gedruckte Buch confisciren und zerstampfen unter dem Vorwand es sei nicht in französischem Geiste geschrieben. Die Verfasserin floh nach Rußland, Schweden, England; aber 1814

kam sie zurück, und das alsbald erschienene Werk wurde um so mehr und so schneller berühmt: es war durch vorübergehende Verfolgung geadelt, was ihm, im ersten Augenblick, noch mehr Leser verschaffte als der Adel der Gesinnung, in der es geschrieben war.

Es war dies ein meisterhafter Versuch: noch heute ist das Buch eines der besten französischen Werke über deutsche Sitten und die Litteratur der damaligen romantischen Schule, zwei Kapitel die trefflich ausgearbeitet des Buches schönste Zierde sind. Auch der philosophische Theil von welchem hier allein die Rede seyn soll, ist, insbesondere was den Kriticismus betrifft, höchst gelungen zu nennen. Es sind da nicht bloß geistreiche Andeutungen und Urtheile, nicht bloß glänzende Uebersichten der damaligen deutschen Philosophie; über das alles weht in freiester Form der rechte, auf's beste aufgefaßte und mit energischem Enthusiasmus ergriffene Geist der kantischen Lehre. Frau von Staël, da wo sie von der Transscendental-Philosophie spricht, theilt weniger die Frucht eines mühsamen Studiums und einer gelehrten Lecture mit, als die lebendige, durch Gespräch erworbene, durch geistreiche Durchdringung innerlich begriffene Essenz des Kriticismus. Sie spricht über vieles das sie jedenfalls nicht studirt, vielleicht nicht gelesen hat; dennoch zeichnet sie sich aus durch eine Richtigkeit der Ansichten, die damals in Bezug auf deutsche Zustände auch unter den Gelehrten in Frankreich selten war. So weit führt das Verstehen des Genies vom Genie. —

Auch sie wie Villers hatte vorzüglich Achtung vor dem sittlichen Ernst der deutschen Philosophie. Das teuflische Hohnlächeln gewisser französischer Schriftsteller war ihr in der Seele zuwider; sie nahm, wie sie selber sagt, ihre Zuflucht zur deutschen Tiefe, um dem leichtsinnigen frivolen Dogmatismus einiger Franzosen desto besser zu entgehen. Kant mußte ihr besonders gefallen, ihr, deren Maxime war: Was zur Unsittlichkeit führt, ist immer nur ein Sophisma. Und so geschah's: die großartige neue Moral des Kriticismus wurde von ihr nicht excerpirt, sondern gepredigt; und der kantische Spiritualismus so wie dessen Wirkungen auf die verschiedensten Lebenssphären wurden von ihr mit beredter Stimme dem

Sensualismus entgegengesetzt. Das Schöne, das Gute, das Wahre suchte sie vor der demselben zugedachten Identificirung mit dem bloß Angenehmen, Nützlichen und Sinnlichen zu retten mit jener Begeisterung, welche edle Gemüther beim Gedanken an viele für das Heil zu gewinnende Seelen erfüllt. Die theologischen deutschen Systeme hat sie nicht ganz glücklich charakterisirt; was sie über Fichte und Schelling beibringt, ist höchst unvollständig; was sie aber über Kant und dessen Einfluß geschrieben hat, ist gewiß trefflich zu nennen. Die Methode geht ihr hin und wieder ab; aber man verzeiht ihr gern diesen Mangel bei ihrer Beredsamkeit und der freimüthig geäußerten Bewunderung, welche sie der Würde des deutschen Denkens und überhaupt dem Ideenreichthum in Deutschland zollt.

Im litterärischen Gebiete hat dieses Buch, wie man weiß, die romantische Schule in Frankreich eingeführt; in der Philosophie hat es, wenn nicht gerade einen gelehrten Anstoß gegeben, doch eine bessere Zeit vorbereiten helfen. Frau von Staël hatte nicht so ironisch, nicht so wegwerfend wie Villers von Frankreich gesprochen, obgleich auch sie über das Gemeine die Geißel zu schwingen nicht Anstand nahm: sie hatte nicht bloß die philosophischen Fragen, sondern auch litterärische Probleme berührt, und die gesammte deutsche Bildung der französischen gegenüber gestellt, meistens mit entschiedener Vorliebe für die erstere, doch überall in milder Form; darum war auch ihr Einfluß, selbst auf dem Gebiete des systematischen Denkens, weit größer als der ihres älteren Freundes. Was Villers blinder Enthusiasmus nicht thun und Degerandos Kritik nicht verhindern konnte, geschah nun zum Theil durch eine der talentvollsten Frauen, deren Conversation in Paris eine Macht gewesen war, und deren Buch eine neue Welt aufgeschlossen hatte: einige Aufmerksamkeit wurde auf die deutsche Philosophie, mehr wohl überhaupt auf die deutsche Bildung gerichtet, und es wurde diese Bildung von nun an als eine Fundgrube betrachtet die nicht unfruchtbar sey. Die deutsche Metaphysik war in einem schönen Gewande erschienen; von nun an durfte man sie nicht mehr so verachten; eine Frau hatte in den so dunkel geglaub-

ten

ten Abgründen klar gesehn, so durfte man sich nicht mehr rühmen die deutsche Ontologie als Unsinn zu verschreien. Durch Frau von Staël wurde Deutschland als das Vaterland des modernen Gedankens anerkannt. Man sah ein, sie habe Recht gehabt zu behaupten, es würde nicht wohl etwas treffliches geleistet werden können von einem solchen der die Werke deutscher Wissenschaft unbeachtet lasse. Die Aesthetik und die Moral, wurden durch sie auf neue, geistigere Bahnen geleitet; der so lange verspottete Spiritualismus wieder erhoben; und Mancher der früher in Volney's Katechismus die höchste Weisheit gefunden zu haben meinte, erkannte unter ihrer Leitung das Schöne das in dem kantischen Wahlspruche liegt:

Summum crede nefas animam praeferre pudori

Et propter vitam, vivendi perdere causas.

Dieser Einfluß der Frau von Staël war um so größer, da die geistreiche Verfasserin selbst wieder die schwache Seite der Deutschen hervorzuheben nicht unterließ, und zum Beispiel alles Ernstes erzählte: Wer in Deutschland sich nicht mit dem Universum beschäftige, habe keine Beschäftigung. Gerade diese mit Ironie vermischte Billigung, und dieses nicht ganz unbedingte Erheben der deutschen Wissenschaft und Art, war die Ursache ihres ausgedehnteren Wirkens.

Für das eigentliche Studium des Kantianismus war aber doch mit dem Allen wenig gewonnen. Villers Werk war und blieb noch immer das einzige, diesem Studium speciell gewidmete Buch. Der Sensualismus erhielt durch die treffliche Arbeit der Frau von Staël einen neuen Stoß; unter vielen andern neuen Ideen wurden auch kantische durch dieses Werk in Frankreich einigermaßen bekannt. Aber noch war das Land allzusehr vom Kriege bewegt um auf den Kriticismus eine besondre Aufmerksamkeit zu wenden. Nur langsam und allmählig legte sich der brausende Sturm. Es war der Restauration vorbehalten etwas tiefer in die Kritik der reinen Vernunft einzudringen.

Zwar erstand mit der Rückkehr der Bourbonen eine ausschließlich katholisirende Philosophie, welche überhaupt mit Deutschland in keiner Berührung stand, und welcher jede kritische Rich-

tung insbesondere vollkommen fremd blieb. Aber diese in ihrem eigentlichen Princip unphilosophische Einlenkung in einen weit unter der Scholastik stehenden Auktoritätsglauben war nur ein in Extremen sich bewegender Uebergang vom früheren Materialismus zu einem bald von diesen theokratischen Schlacken gereinigten Spiritualismus, der gegen das Ende der Restauration in den Gemüthern sich Bahn brach, Wurzel faßte, und die öffentliche Meinung für sich gewann. Diesem neuen, spiritualistischen Elemente gelang es auch die deutschen, insbesondere die kantischen Ideen zu allgemeinerer Kenntniß in Frankreich zu bringen.

Zu dieser stillen, friedlichen Eroberung deutscher Gedanken nahm übrigens auch die unter der Restauration nach und nach sich erhebende neue Tendenz mehrmals einen Anlauf der nicht zum Ziele führen sollte. Maine de Biran, dieser so tief das Problem des Willens und der Thätigkeit auffassende Denker, und Roger Collard, der Einführer schottischer Philosophie in Frankreich haben beide, jener in seinen Schriften, dieser in seinen Vorlesungen einzelne aus dem Kriticismus herausgegriffene Ideen oberflächlich berührt, ohne weiter in das System eingehn zu können. Laromiguière, der den Uebergang von Condillac zum neueren Spiritualismus selber darstellt, konnte durch sein beiläufig über den Verfasser der reinen Vernunft ausgesprochenes Urtheil nur seine eigne Unkunde in dieser Beziehung erweisen. Ein Kant gewidmeter guter Artikel, welchen ein Freund des gestorbenen Villers, der von kritischer Ueberzeugung durchdrungene Stapfer in die allgemeine französische Biographie einrücken ließ (1818) blieb so ziemlich unbeachtet. Umsonst war darin das Heroische eines an aller alten Metaphysik zweifelnden, die uneigennützigste der Ideen aber, diejenige der Pflicht allein festhaltenden Systemes ins Licht gesetzt. Nur Eine Stimme erhob sich und zwar erst fast zehn Jahre später mit Beziehung auf diese unerwartete Apologie deutscher Tendenzen, und es war keine Stimme des Beifalls. Massias schrieb an Stapfer, der so eben eines seiner Bücher recensirt hatte (1827) einen Brief, in welchem einige oberflächliche Einwendungen gegen den in dem Artikel über Kant verthei-

digten Kriticismus gemacht werden. Weiter wurde der Streit nicht verfolgt. Ein nicht unbedeutender Fortschritt wurde dann erst bemerkbar als nach obigen höchst fragmentarischen Aussprüchen, und nach Stapfers leider überhörtem Ruf ein Mann, dessen Wort eines allgemeineren Anklangs sich erfreuen sollte, dem Transscendentalsystem ex professo sein Studium zuwandte.

An Cousin's Namen wird die Geschichte der französischen Philosophie den Triumph der neuen spiritualischen Richtung knüpfen; seinen im Jahr 1820 gehaltenen, obgleich viel später (1842) gedruckten Vorträgen über Kants Kritik der reinen Vernunft haben wir hier insbesondere nachzurühmen, daß sie eine neue Periode des Studiums deutscher Philosophie in Frankreich eröffnen. Bisher war die Frage mit welcher Kant beginnt ganz unverständlich in Frankreich gewesen; die sensation transformée und später der positive Traditionalismus waren gleich unvermögend gewesen, Kant auch nur zu begreifen. Erst als einerseits der Sensualismus entthront, die Idee in ihre Rechte wieder eingesetzt, und die nothwendigen Wahrheiten wieder als solche anerkannt waren, andrerseits aber die Schwachheit der katholischen Philosophie sich herausgestellt hatte, fand sich nicht nur die Möglichkeit vor, Kant zu folgen, sondern sogar der natürliche Wunsch die deutsche spiritualistische Methode kennen zu lernen, um auch in ihr, wo möglich, Waffen gegen den alten Feind, den Materialismus zu finden.

Allbekannt ist, daß Cousin mehr nur eine Methode als ein System begründet hat; es ist dies die sogenannte eklektische, besser psychologische Methode, nach welcher vermittelst eines keineswegs unbestimmten Maßstabes, nämlich vermittelst psychologischer Kriterien, aus allen Schulen das Beste entnommen, das System erbaut werden soll. Wie ungenügend die hierbei gebrauchte Terminologie, und wie unphilosophisch der Name Eklekticismus selbst auch seyn mag, so können wir doch dem Grundprincip, daß dem zwischen leeren Voraussetzungen und einem noch leereren Zweifel schwankenden Gemüth keine Zuflucht übrig bleibe, es sei denn in dem eignen Bewußtseyn, in dessen Thatsachen und unabweisbaren

Bedürfnissen, unsre Zustimmung nicht versagen. Und eben so wie das Princip dürfte auch die edle, alle geistigen Interessen der Menschheit in Schutz nehmende Tendenz des Systemes, so weit ein solches in Bruchstücken vorhanden ist, jedem Sensualismus und jedem Romanismus so wie dem neueren Socialismus gegenüber, unsern Beifall in reichem Maße verdienen.

Cousin ist aber nicht sowohl Systematiker, als ein durch einzelne, fruchtbare, beredt ausgeführte Gedanken wirkender Geist; und besonders ist er thätig und kenntnißreich in Bezug auf Geschichte der Philosophie. Seine Ausgaben von Proclus, Plato, Descartes, Abaelard, seine vielen Fragmente über einzelne Punkte der Geschichte des menschlichen Denkens, sein großartiger unter dem Titel Einleitung gegebner Abriß der Entwicklung der Philosophie von den ältesten Zeiten bis aufs 18te Jahrhundert, seine Kritik endlich der lockeschen, früher in Frankreich allein herrschenden Ideenlehre sind hinreichende Beweise davon, daß Cousin's bleibendstes Verdienst nicht nur in der neuen, bessern, doch unbestimmten von ihm ausgegangenen spiritualistischen Richtung besteht, sondern mehr noch in seinen geschichtlichen Leistungen und in der durch ihn geschehenen Anregung zu geschichtsphilosophischen Nachforschungen. Das Endresultat derselben, ihr positives, systematisches Ergebniß liegt bis auf den heutigen Tag noch keineswegs vollständig vor.

In cartesischer, schottischer und deutscher Schule, so wie durch die Meisterwerke der Alten und der Scholastiker gebildet, hat Cousin auch mit Kant sich verschiedene Male beschäftigt, und schon zu einer Zeit da man kaum dem Namen nach den Kriticismus in Frankreich kannte, denselben zu charakterisiren und zu beurtheilen versucht. Da er selber gesteht, daß er damals nur „stammeln" konnte über die deutsche Philosophie, und später viel tiefer eingegangen ist in die kantische Lehre, so wäre es Unrecht ihn nach seinen ersten Collegien von den Jahren 1816 bis 1818 zu beurtheilen. In seiner Geschichte des Begriffs der Persönlichkeit nach den neuesten philosophischen Systemen (1816) kennt er Kant nur durch den Spiegel einer lateinischen Uebersetzung

und durch die über denselben in französischer Sprache schon geschriebenen Berichte. Wie von einem fernen, unbekannten Lande wird von dem rechten Rheinufer gesprochen, und von den großen Philosophen die, „wie man sagt,“ dort neue Systeme erfinden. Der Cursus über Ideologie nach den neuesten philosophischen Systemen und besonders nach Kant (1817) beruft sich schon, was diesen letzteren betrifft, auf den Urtext, und beschäftigt sich ziemlich weitläufig mit dem Kriticismus. Aber später hat der Verfasser selbst bemerkt, er habe, damals noch, dem Kant eben so wohl Eigenes untergeschoben als von ihm deutsche Elemente entlehnt. Nur nebenbei wird in dem Buch über die Ideen des Wahren, des Guten und des Schönen (1818) von Kant geredet. Das einzige Werk, nach welchem demnach Cousins Verdienste um den Kriticismus beurtheilt werden dürfen, bleibt seine Geschichte der Moralphilosophie des 18ten Jahrhunderts, deren zwei erste Bände (1819) die sensualistische und die schottische Schule behandeln, und deren dritter Band der Transscendentalphilosophie gewidmet ist (Collegium von 1820, gedruckt 1842). Es ist diese Schrift der Gipfelpunkt seiner auf den Kriticismus sich beziehenden Bestrebungen. Früher hatte er Einiges zu dessen Kenntniß in Frankreich beigetragen; jetzt war er mit einem ex professo über denselben sich ausbreitenden Cursus aufgetreten.

Zwar verdankte Cousin nicht den hieher gehörigen Studien seine philosophische Stellung und seinen wissenschaftlichen Ruhm. Sein Name wurde bekannter, und seine Bestrebungen wurden der Gegenstand allgemeiner Aufmerksamkeit erst mehrere Jahre nachdem er über Kant gelesen hatte, als er nach einem längeren, durch die ultramontan gesinnte Regierung von ihm erzwungenen Stillschweigen, den Lehrstuhl mit seinen Vorlesungen über den Begriff der Geschichte der Philosophie wieder betrat (1828) und die völlige Niederlage des veralteten Sensualismus in seiner Kritik des locke'schen Systems zur unbestreitbaren Thatsache erhob (1829). Damals war der Zudrang zu seinem Hörsaal ungeheuer, die Beistimmung enthusiastisch und

allgemein, der Erfolg in jeder Beziehung glänzend. Es war dies der von Hegelschen Ideen erleuchtete Glanzpunkt der philosophischen Wirksamkeit Cousins. Die Vorlesungen über Kant hatten nicht zu dieser Höhe sich aufgeschwungen; dennoch sind sie, nach jenen obigen, die besten welche Cousin gehalten hat, und bilden, so wie sie vor uns liegen, ein Buch welches weniger durch die gegebene Kritik, als durch die gelungene Darstellung des Kriticismus selbst für die Franzosen von ausgezeichnetem Werthe seyn muß.

Es heißt, der französische Uebersetzer Plato's habe einige Zeit lang im Sinne gehabt auch Kants unsterbliche Schriften in die französische Sprache zu übertragen, aber andre Beschäftigungen hätten ihn daran gehindert. Wir bedauern dies nicht, denn statt einer Uebersetzung die, wenn auch noch so trefflich, den Franzosen immer fast unzugänglich geblieben wäre, hat nun Frankreich ein Buch, in welchem es wirklich über den Geist des Kriticismus Aufklärung schöpfen kann.

Noch ist indeß Cousins Werk über Kant unvollendet. Im Grunde bestimmt, die Moralphilosophie des königsberger Denkers darzustellen, gäbe es zur größten Enttäuschung Anlaß, wenn jemand in dem vorliegenden Bande auch nur ein Wort über die Kritik der praktischen Vernunft suchen wollte. Cousin nimmt einen weiten, allzu weiten Anlauf, man muß es gestehn, um zum Gegenstand seiner Untersuchung zu gelangen, wie dies denn seine Gewohnheit und nur zu oft diejenige der Philosophen aller Länder ist. Die ganze Kritik der reinen Vernunft wird in dem vor uns liegenden Bande exponirt und beurtheilt, als einleitende Untersuchung zu der, in einem andern Bande einst zu liefernden, und schwerlich noch zu erwartenden Darstellung der kantischen Moralphilosophie. Wir haben es also vor der Hand nur mit einer der kantischen Schriften, nur mit der Analysis des Erkenntnißvermögens zu thun. Der Abriß, den Cousin von Kants eigentlichem Meisterwerk uns giebt, ist jedoch des deutschen, besprochenen, und des französischen, übertragenden Philosophen würdig. Fließend und klar bewegt sich die Darstellung mit französischer Leichtigkeit

und deutschthümlicher Tiefe. Das Schwerfällige des kantischen Styls verschwindet durch die Kunst des beredten und kenntnißreichen Dollmetschers, und Kant selbst, so scheint es uns, würde mit Vergnügen seine eigenen Gedanken an den Ufern der Seine aus jener Dunkelheit entrückt sehn, über welche er selbst unvermögend war sie zu erheben, um ihnen die größere Faßlichkeit und ästhetische Eleganz zu verschaffen. Dabei geht Cousin, wie natürlich, weit tiefer ein als Frau von Staël, die nur von den allgemeinsten Resultaten reden konnte; er verliert sich nicht wie Degerando in lauter Worterklärungen und abgerissene Definitionen; und endlich, mit Villers verglichen, hat er den Vortheil, welchen jede ruhige, rein wissenschaftliche Tendenz über den ironischen und rhetorischen Schwung darbietet in einem Gebiete, wo die Schwierigkeit des Verständnisses vor Allem zu heben, und die Richtigkeit der Einsicht mit höchster Sorgfalt zu vermitteln ist.

Was nun Cousins Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft betrifft, so scheint sie uns im Ganzen — wenn uns darüber ein Vortheil zusteht — fast eben so trefflich als die Darstellung selbst, obgleich wir manches Einzelne nicht verfechten möchten und als verfehlt bezeichnen zu müssen glauben, was denn nun freilich auch wieder mit einer etwas schiefen Auffassung der kantischen Lehre selbst zusammenhängt. Hieher scheinen uns z. B. alle jene Bemerkungen zu gehören, in welchen der französische Verfasser behauptet, Kant hätte eigentlich die Sinnlichkeit, den Verstand und die Vernunft als identisch fassen sollen, eine Kritik auf die sich Cousin vieles zu gut thut, die aber offenbar ein gänzliches Mißverständniß verdeckt, und über die so schön dargestellte kantische Lehre den dichtesten Nebel zu werfen droht. Unrecht hat ferner Cousin, wenn er meint, Kant habe das Bewußtseyn mit der Sinnlichkeit verwechselt, ein höchst unbegründeter Vorwurf, welcher eine schülerhafte Untüchtigkeit zum Philosophiren in dem königsberger Denker voraussetzen würde. Eben so gewagt ist die nur hingeworfene Behauptung, die so schön systematische Tafel der Kategorieen sei durchweg willkührlich, während sie doch wenn man sie einfach als eine Eintheilung aller möglichen Urtheile ansieht,

einen tief greifenden Schematismus darbietet. Von den Beweisen für die Existenz Gottes, Beweise, welche Cousin gegen Kant in Schutz nimmt, als Nothwendigkeiten nicht sowohl des religiösen Gefühls, von dem nicht gesprochen wird, als des philosophischen Denkens allein, aus welchem die Wirklichkeit des Seyns unmittelbar sich darthun soll, hätten wir auch gar manches zu sagen. Aber dies sind denn doch nur einzelne Punkte, deren Eindrücke sich bald wieder verlieren, da das Ganze der Darstellung und der Kritik von einem das Richtige, das Schwache und das Falsche im Kriticismus geschickt herausstellenden Geiste zeugt.

Cousin ist keineswegs geneigt das Hauptresultat der Kritik der reinen Vernunft, die Theorie von den sogenannten Formen der Erkenntniß, anzunehmen. Nicht mit Unrecht glaubt er hierin eine Hinneigung zum Skepticismus zu erblicken, und sucht, von solchen angeblich nothwendigen Täuschungen sich abwendend, das objektive Element des menschlichen Wissens sichrer zu stellen. Kant, so mein der pariser Philosoph, hat die rechte philosophische Methode eingeschlagen, aber nicht vollkommen befolgt. In der Theorie hat er sich, um einem falschen Dogmatismus zu entgehen, so sehr auf die Seite des Zweifels hinreißen lassen, daß, wollte er consequent bleiben, sein System in Nihilismus auslaufen mußte, und zwar in der Moral so gut wie in der Metaphysik. Zwischen den zu vermeidenden leeren Hypothesen und dem Skepticismus liegt aber das, beide Richtungen gleicherweise zurückweisende, Bewußtseyn mit der ihm eigenen, unwidersprechlichen Gewißheit. Auf dieses Bewußtseyn will wohl Kant darum nicht zurückgehn, weil er dasselbe für empirisch und somit für unfähig hält die Basis einer Philosophie nothwendiger Wahrheiten abzugeben. Aber gerade dies ist nach Cousin sein Grundirrthum. Nicht außer dem Empirischen, nicht über oder hinter den Phänomenen, sondern in dem Ewiges und Wechselndes, Absolutes und Vergängliches, Nothwendiges und Zufälliges zugleich enthaltenden Bewußtseyn haben wir den sichern Grund jeder Metaphysik, und überhaupt alles philosophischen Denkens zu suchen.

Daß Cousin hier das Richtige ausgesprochen hat, scheint

uns um so mehr erfreulich, da die von ihm selbst anderwärts gegebene weitere Ausführung seiner eigenen Lehre uns nicht als eine zu billigende erscheint. Nach Kant kennen wir theoretisch nur das Subject. Bei Cousin sind wir, um zur metaphysischen Erkenntniß zu gelangen, genöthigt eine unpersönliche Vernunft im Menschen anzunehmen, als welche allein die Brücke zum Objectiven hinüber schlagen könne. Von der Begründung dieser cousinschen Theorie über die Unpersönlichkeit der Vernunft, von der unbegreiflichen Gleichstellung der Spontaneität mit der Objectivität, des längeren zu reden, dürfte wohl hier der Ort nicht seyn. Uns hat es immer geschienen, als ob beide, Subject und Object, gleicherweise zur vernünftigen Erkenntniß beitrügen, welche selbst nur das Wissen um das zwischen Subject und Object bestehende Verhältniß ist, und welche immerhin subjectiv, relativ, unvollkommen seyn mag, aber denn doch auch andrerseits bis auf einen gewissen Punkt an jener Wahrheit Theil nimmt, die in Gott allein zur völligen Absolutheit gelangt. Die Realität des Objects ist uns dabei, wie Cousin, unmittelbar eben so gewiß als die des Subjects; aber die innere Nothwendigkeit gewisser Ideen zwingt uns keineswegs von einer sogenannten Unpersönlichkeit unsrer Vernunft zu reden.

Kants Kritik vollständig durchgeführt, würde, nach Cousin, zur alleinigen Anerkennung der Existenz des Ich führen. Der nordische Denker hat den Antheil des Objekts an der Bildung der Erkenntniß zu gering angeschlagen. Das Erkennen ist bei ihm zu subjectiv. Cousin andrerseits mit seiner Theorie von der Unpersönlichkeit der Vernunft sucht auf einem Wege, dessen Richtigkeit mehr als zweifelhaft ist, zur Objectivität sich hinaufzuschwingen. Die Wahrheit dürfte wohl in der Mitte liegen, so daß die Vernunft immer persönlich und unvollkommen, und das Object seinerseits eben so sehr wie das Subject zur Bildung der Erkenntniß mithülfe.

Die hieher gehörige eklektische, erst später von Cousin entwickelte Theorie, hat übrigens keinen störenden Einfluß auf das Gesammturtheil ausgeübt, welches der französische Denker über

die Kritik der reinen Vernunft ausgesprochen hat, und noch viel weniger hat die Darstellung selbst davon zu leiden gehabt. Diese insbesondere, die Schritt für Schritt dem kantischen Werke folgt, und auch jene, die hin und wieder eingestreut, am Schlusse sich wiederholt und vervollständigt, sind im Ganzen als gelungen anzusehn. Sie zeigen nicht nur, daß der französische Geist auch in die schwierigeren Produktionen der deutschen Speculation wirklich einzubringen vermag, sondern zugleich, daß derselbe fähig ist bei diesem Anstrengung erfordernden Geschäfte jene Freiheit des Ueberblicks und jene Leichtigkeit der Bewegung zu bewahren, welche so oft bei dem einseitigen Streben nach Gründlichkeit verloren geht.

Die Wirkung nicht sowohl dieses Cursus, der so viele Jahre ungedruckt blieb, als der ganzen philosophischen, auf deutsche Zustände vielfach gerichteten und hinweisenden Thätigkeit Cousins war ungemein groß. Die Vorlesungen vom Jahr 1828 und vom Jahr 1829 bezeichnen in der französischen Philosophie eine Umwälzung, die der Julirevolution nicht unähnlich ist und bald mit derselben Hand in Hand ging. Seit 1830 ist die theologisirende so wie die noch ältere sensualistische Philosophie durch den Eklekticismus verdrängt. Eine nach psychologischer Methode sich entwickelnde spiritualistische, jede unfehlbare Auktorität ignorirende, und nach Hülfsmitteln in platonischen, cartesianischen, schottischen und deutschen Philosophemen sich umsehende Tendenz hat die Oberhand gewonnen. Die neueste Entwicklung der Philosophie des Absoluten auf dem rechten Rheinufer wurde seitdem mit besondrer Aufmerksamkeit beobachtet, und die kantische Lehre, von der allein hier die Rede ist, mehrfach zum Gegenstand eigener Studien gewählt. Dies alles aber, diese ganze spiritualistische und historische Richtung ist an Cousins Persönlichkeit, an seinen von 1830 sich herschreibenden Einfluß als Schriftsteller, als Inspector der Universität, als Mitglied der Academie der moralischen Wissenschaften, als Staatsrath, als Instruktionsrath, als Minister des öffentlichen Unterrichts u. s. w. zu knüpfen.

Die Moral des Egoismus und die Metaphysik der fünf Sinne, so wie die Philosophie des royalistischen Auktoritätsglaubens

waren nun völlig vom Throne ihrer Herrschaft gestürzt. Etwas Neues war nicht gerade als System an die Stelle gesetzt, aber doch die Sehnsucht darnach allgemein geworden, und was mehr ist die nothwendigen Wahrheiten der Vernunft waren wieder, wenn auch nur in verschwimmenden Umrissen, anerkannt; eben so war die Ueberzeugung gewonnen, daß der freie Spiritualismus den Menschen höher stelle als der Sensualismus und der Ultramontanismus zu thun vermöchten. Bisher war die Geschichte der Philosophie nicht viel bearbeitet worden. Von nun an und besonders seit der Wiederherstellung der philosophischen Section im Institut 1832, wurden, abgesehn von Cousins eigenen Arbeiten, aristotelische und platonische Studien vielfach aufs neue begonnen, die reifen Schätze der Scholastik theilweise wieder ausgegraben, und die cartesische Richtuug endlich, an welche sich mit lauter Stimme der Eklekticismus als an die ächt französische Philosophie anschloß, eben so sehr erforscht als von Aller Munde gepriesen. Was Deutschland aber betrifft, wohin Cousin selbst mehrfache Reisen und philosophische Ausflüge unternahm, und aus welchem er (oder vielmehr einer seiner Freunde) eine Uebersetzung des kleineren Tennemann zurückbrachte, so lieferte dasselbe nur, nach des Meisters Vorgang, Stoff zu vielfachen philosophischen Uebersetzungen und Aufsätzen, die im Ganzen den französischen Horizont auf eine glückliche Art erweitert und zu allseitigerer Geistesentwicklung geführt haben.

Was vorerst die vielen Uebersetzungen einzelner Werke Kants betrifft, Uebersetzungen welche in den letzten Jahren immer zahlreicher wurden, so liegt hierin jedenfalls eine Anerkennung und ein Streben, welche erfreulich sind, wie unvollkommen, ja schlecht, hin und wieder einzelne Stellen wiedergegeben seyn mögen. Ein Deputirter und später zum Pair erhobner Schriftsteller, Kératry, übersetzte das schon in der ersten Revolution übertragene Büchlein Kants über das Schöne und das Erhabene (1823), und commentirte dasselbe von einem Standpunkt auf welchem das Schöne und das subtilisirte Nützliche als identisch erschienen, eine Ansicht über welche man sich glücklicher Weise erhoben

hat, und welcher auch Weyland, der Verfasser einer in demselben Jahre erschienenen neuen Uebersetzung desselben Schriftchens, nicht zugethan scheint. Der unermüdliche Tissot, Professor der Philosophie in Dijon, der Uebersetzer von Ritters Geschichte der alten Philosophie, hat der Uebertragung der Hauptwerke Kants fast alle seine Kräfte zugewandt, leider ohne von Zeit zu Zeit den gröbsten Versehen und unbegreiflichsten Fehlern entgehen zu können. Die Anfangsgründe der Tugendlehre, die Kritik der reinen Vernunft, die Anfangsgrüde der Rechtslehre sammt dem Büchlein über den ewigen Frieden, die Logik, und endlich die Metaphysik wurden nach und nach von dem arbeitsamen Uebersetzer zum Theil in wiederholten Ausgaben gedruckt, wobei nichts zu wünschen übrig bleibt als daß jene einzelnen Flecken nicht das Ganze verunstaltet und auch auf die vielen, gut übersetzten Stellen den Schatten des Zweifels und des Mißtrauens geworfen haben möchten. Mehrere kleinere Abhandlungen von Pölitz, Mellin und Snell, und ein von Tissot verfaßtes Leben Kants sind diesen Werken als erläuternde Einleitungen beigefügt, und zeugen von der Mühe die der Verf. um den Kriticismus sich gibt. Eine andre Uebersetzung der Kritik der reinen Vernunft, wenn wir nicht irren, wurde von einem jüngeren, nicht dem berühmten, Jouffroy gegeben. Der jesuitischen Propaganda zu begegnen wurde die Religion innerhalb der reinen Vernunft von Trullard, dem Uebersetzer von Ritters christlicher Philosophie, und der deutsche Auszug desselben Werkes von Lortet übertragen, dieser besser als das größere Werk, in welchem manchmal barer Unsinn den ursprünglichen Sinn ersetzt. Auch Bouillier's schöne Einleitung zu Lortets Buch und zur kantischen Religionsphilosophie überhaupt darf nicht übersehen werden. Die Kritik der Urtheilskraft endlich ist in französischer Sprache durch die Sorgfalt eines an einem Pariser Gymnasium angestellten Professors, Barni, erschienen. Es verspricht derselbe auf dieses Werk, an welches eine neue Uebersetzung der dem französischen Geiste mehr als alles andre in Kants Schriften zusagenden Beobachtungen über das Gefühl des

Schönen und des Erhabenen sich anschließt, in den nächsten Tagen eine besondre Arbeit über Kant, eine Uebertragung der praktischen Vernunft, und der kleineren Schriften des Königsberger Philosophen folgen zu lassen. Mögen diese Uebersetzungen der Art seyn, daß es nicht nöthig seyn wird den Text nachzuschlagen um die französischen Sätze zu verstehn.

Wenden wir uns, um dem Schluß zuzueilen, von der Schaar der Uebersetzer zu den eigentlichen Denkern, die, seit Cousin, versucht haben den Kriticismus aufzufassen und zu beurtheilen, so treffen wir auch noch mehrere erwähnungswerthe Arbeiten an.

Bentz und seine Exposition des kantischen Systems (1823) sind uns unbekannt geblieben. Schön's Buch über die Transscendentalphilosophie (1831), von welchem nur wenig Notiz genommen worden ist, hätte einer größeren Aufmerksamkeit sich zu erfreuen gehabt, wenn der dem Kantianismus huldigende Verfasser nicht durch allzustrenges Anschließen an den kantischen Styl, und durch eine nicht zu läugnende Trockenheit die Benutzung seiner Arbeit französischen Lesern in einem hohen Grade erschwert hätte. Es ist dies übrigens, von allen in der neuesten Zeit speciell über Kant erschienenen Werken das einzige, welches eine vollständige Uebersicht nicht nur der Kritik der reinen Vernunft, sondern auch der beiden andern kantischen Kritiken gibt. Und darum ist das Dunkel, aus welchem dasselbe sich nicht hat herausarbeiten können, um so mehr zu beklagen. Wäre Schön's Transscendentalphilosophie in anziehenderer Form, und nicht z. B. in Paragraphen, nach Art deutscher Compendien erschienen, so könnten die französischen Leser zur Kenntnißnahme des Kriticismus in seinem ganzen Umfang kein besseres specielles Hülfsmittel benutzen.

Eine in der Straßburger theologischen Fakultät vertheidigte treffliche, zu einem Buch gewordene Abhandlung über die Religionsphilosophie Kants von Colany (1845), hat wegen ihrer nächsten speciellen Bestimmung den Weg zur rechten Oeffentlichkeit weder gesucht noch gefunden. Es enthält dieselbe eine höchst lobenswerthe Darstellung (die einzige in französischer

Sprache) der kantischen religiösen Ideen, und zwar mit einer Vollständigkeit, welche eine längere Beschäftigung nicht nur mit Kant sondern mit deutscher Spekulation überhaupt auf den ersten Blick beurkundet. Die religiösen Illusionen des theoretischen Denkens, und die auf Gott, Freiheit und Unsterblichkeit sich beziehenden Postulate der praktischen Vernunft werden sammt dem was Kant über das radicale Böse und zur Anbequemung an das Christenthum geschrieben hat, der Reihe nach exponirt, und in der praktischen Vernunft wird der Mittelpunkt der kritischen Religionslehre nicht mit Unrecht gefunden. Der Verf. ist keineswegs ein Schüler der Transscendentalphilosophie; vielmehr bekämpft er dieselbe fast überall, durch logische Kritik, als eine in religiöser Beziehung auf den Sand gebaute, in sich selbst widersprechende Theorie. Was die Idee der Glückseligkeit betrifft, welche nur durch grobe Inconsequenz neben dem kategorischen Imperativ Platz finden kann, hat Colany nun freilich Recht. Eben so möchten wir die fade Theorie von der Existenz Gottes als eines Bewerkstelligers der Harmonie zwischen Glückseligkeit und Tugend gegen den Verf. auf keine Weise in Schutz nehmen. Auf der andern Seite aber können wir nicht umhin zu beklagen, daß derselbe die Idee der Unsterblichkeit als eines unendlichen Fortschritts unvernünftig und unhaltbar findet, wobei keineswegs abzusehn ist, was an die Stelle derselben gesetzt werden soll. Augenscheinlich stehen die eigenen Ueberzeugungen des noch jungen, dialektisch gebildeten Verfassers noch nicht genügend fest, und derselbe weiß gewiß in manchen Hauptpunkten nicht recht, auf welche Seite er sich neigen soll, zum positiven Glauben (und zu welchem?) oder zu einer nur den Schein des Positiven behaltenden Philosophie. Für Baur aus Tübingen scheint er, unter allen jetzigen deutschen Theologen, die meiste Vorliebe zu haben, was seine schwankende Stellung ebensowohl beweisen als bezeichnen mag. Aus Baur hat Colany auch die, wie es scheint, nicht erwiesene Behauptung von einer durch Kant selbst vollbrachten Veränderung des kritischen Standpunktes genommen. In dem Werke über die Religion meint nämlich Colany sey die früher besser vertheidigte Absolutheit des Moralgesetzes gefährdet; während

unserer Ansicht nach, hier wie früher, bloß die Unmöglichkeit der absoluten Verwirklichung des sittlichen Gebotes mit Recht anerkannt wird. Abgesehn hievon hat Colany, wie es uns scheint, den Hauptfehler der kantischen Religionsphilosophie nicht nur nicht in das gehörige Licht gestellt, sondern gänzlich übersehn, wir meinen den von Grund aus falschen Gesichtspunkt, nach welchem bei Kant die Frömmigkeit als einfacher Anhang zur Moralität aufgefaßt wird. Den sonderbaren Umstand, daß in der kritischen Lehre unbegreiflicher Weise das Wort „Liebe" nicht vorkömmt, welches doch das Wesen der Religion ausdrückt, hat Colany nicht beachtet, obgleich das Fehlen nicht nur des Wortes sondern auch des Begriffs das Schiefe des transscendentalen Standpunktes charakteristisch bezeichnet. Da die Franzosen nur allzuoft in kantischer Weise die Frömmigkeit, wenn sie derselben lobend erwähnen, mit der Tugend verwechseln, so wäre es ein um so verdienstlicheres Werk gewesen, denselben bei dieser Gelegenheit durch eine gründliche Auseinandersetzung die Augen zu öffnen. Möchte der Verfasser, für welchen bis jetzt das Absolute nur ein solches ist, welches man „wenn man so will" persönlich nennen kann, nicht in falscher Speculation untergehn, und sich später das bezeichnete Verdienst um die französische Religionsphilosophie erwerben. Er ist wohl einer derjenigen Bearbeiter des kantischen Systems, welche am meisten durch wirkliches Zurückgehen auf die Quellen sich die historische Kenntniß deutscher Zustände erworben und den speculativen Geist sich zu eigen gemacht haben.

Allgemein bekannt dagegen wurde in der neuesten Zeit in Frankreich ein Aufsatz über den Kriticismus, den einer der philosophischen Stimmführer der Zeit, ein ehemaliger Minister des regierenden Königs in seinen philosophischen Versuchen hat drucken lassen, und der wirklich von Talent und von Sachkenntniß zeugt. Nur die Kritik der reinen Vernunft hat Rémusat (1842) zum Gegenstand seiner Untersuchung genommen, und deren letzteren Theil noch überdieß allzu eilig behandelt. Aber was über diejenigen kantischen Grundsätze, welche Rémusat berücksichtigt, gesagt wird, die warme Zustimmung, die er dem Spiritualismus

und der moralischen Tendenz des Kriticismus gibt, die Bestimmtheit mit welcher er der behaupteten Unmöglichkeit der Metaphysik gegenüber nicht bloß ein nothwendiges Prinzip, sondern eine Reihe von unabweisbaren und unmittelbar gewissen Urtheilen postulirt, können nur für den Verfasser gewinnen. Es ist derselbe, nach politischer Thätigkeit, unerwartet einer der Hauptvertheidiger des philosophischen Rationalismus und der psychologischen Methode in Frankreich geworden; und er ist nicht unwerth neben Cousin die ewigen Interessen der Menschheit, die Freiheit des Gedankens, die Absolutheit des Sittlichen, und die Nothwendigkeit einer von politischer Oekonomie sich unterscheidenden Metaphysik zu vertheidigen, so wie die sich selbst widersprechende Thorheit des Skepticismus ins Licht zu setzen. Gleich ausgezeichnet durch die Klarheit seines Geistes und die Schönheit seines Styls, durch die edle Erhabenheit und die Tiefe seiner Gedanken wird sich Rémusat gewiß noch einen bleibenden Ruhm in der von ihm mit solcher Sicherheit begonnenen philosophischen Laufbahn erwerben. Anderswo mag es uns vergönnt seyn von seinem Abälard, oder von seinem Bericht über den von der Akademie ausgeschriebenen Concurs zur Darstellung der neuesten philosophischen Systeme Deutschlands zu reden. Man erlaube uns hier nur noch zu bemerken, wie in Frankreich, viel mehr als anderswo, die geübtesten Staatsmänner, wie Guizot, Thiers, Villemain, Cousin und Rémusat, es nicht verschmähn auch in den Gebieten der Litteratur, der Geschichte und der Philosophie durch tüchtige Leistungen um Mitwelt und Nachwelt sich verdient zu machen

Obiges mag hinreichen um zu beweisen daß heute, wo so viel in Frankreich über deutsche Litteratur und deutsche Zustände von Lerminier, Saint Marc Girardin, Henri Blaze, Xavier Marmier, Quinet, und in den letzten Tagen besonders von Taillandier geschrieben wird, auch der Kriticismus auf dem linken Rheinufer nicht gänzlich unbekannt ist. Von kantischen Gedanken die hin und wieder auch in Frankreich durchgedrungen seyn mögen, von einzelnen Prinzipien welche unvermerkt in das allgemeine Bewußtseyn aufgenommen worden sind, von den in den cousinschen

Wer-

Werken, besonders in den früheren, so vielfach vorkommenden kantischen Elementen, von dem Einfluß endlich den die Transscendentalphilosophie gewiß auch auf die Erneuerung der rationalistischen Philosophie an den Ufern der Seine ausgeübt hat, haben wir nicht einmal des weiteren sprechen wollen. Gewiß ist, daß wenn fortgefahren wird in der angefangenen Bemühung um deutsche Philosophie, die französische Speculation immer mehr jene Gründlichkeit sich zu eigen machen wird, welche die Scholastik einst ausgezeichnet hat zur Zeit als in Paris ihr Hauptsitz war, und die pariser Schule des Jahrhunderts schönste Glorie bildete. Nur nach und nach kann sich übrigens eine eigenthümliche philosophische Richtung organisch entwickeln. Denn von reiner Entlehnung der Ueberzeugungen kann in der Philosophie die Rede nicht seyn. Aber da wo man sich ferne halten würde vom Studium deutscher Systeme, würde die Speculation nur mühsam erblühn, schwerlich in vollem Maße gedeihn, und eben so wenig Früchte tragen als bei demjenigen der die Schule der Griechen und alle Erfahrungen der Vergangenheit verachten wollte, um allein auf längst gemachte Entdeckungen auszugehn. Das neue in Paris von Cousins Schule begonnene philosophische Wörterbuch ist Zeuge, daß dem nicht also in Frankreich ist; eben so die philosophische Zeitschrift, welche von den Männern derselben Richtung unter Saisset's Leitung angefangen werden soll, und welcher wir ein baldiges Erscheinen anwünschen, die Gunst des Publikums aber zum voraus verheißen können.

Was die Socialisten, die seit 1830 so viel Lärm machen, und die ohne großen Erfolg um allgemeine Beistimmung werben, betrifft, so mögen sie, wenn ihr Radicalismus speculative Kraft hat, ihre Berufung zur Philosophie zum Theil dadurch erweisen, daß sie beitragen Deutschland gründlich in Frankreich einzuführen. Dafür haben sie aber bis jetzt wenig oder nichts gethan. Das encyclopädische Wörterbuch von Leroux, welches allein etwas in dieser Hinsicht zu leisten verspricht, ist noch nicht zum Artikel Kant gekommen. Im Allgemeinen mögen aber die Socialisten beherzigen, daß es weder in der Wirklichkeit noch in der Theorie mit

pantheistischen Floskeln, mit phantastischen ökonomischen Speculationen, mit großen Worten über Organisation der Arbeit und Verbesserung des Zustandes der ärmeren Klassen gethan ist; sie mögen in Zukunft weniger mit Weltbeglückungsprojecten prahlen. Vorerst haben sie in der französischen Philosophie der Gegenwart den ersten Rang noch bei weitem nicht. Es ist dieselbe heutiges Tags glücklicher Weise weder ein Zusammenhäufen von praktischen Regeln zur Hebung physischer und politischer Mängel, noch eine sensualistische Erkenntniß-Theorie, noch eine Vertheidigung der Auctorität und Offenbarung, sondern ein auf psychologischem Grunde sich erbauender Rationalismus, der mit Berücksichtigung aller großen Denker der Vergangenheit und der Gegenwart, am meisten aber mit Berücksichtigung der ewigen Bedürfnisse der Vernunft und des menschlichen Herzens den ewig sich erneuernden Problemen des Denkens eine spiritualistische, theistische, die Rechte des Geistes nicht verkennende Lösung zu geben sucht. Sie versteigt sich nicht oft in die Höhen der Ontologie, wird aber je mehr und mehr nach diesen Gipfeln streben. Vielleicht ist ihre Schüchternheit in diesem Punkte nicht so sehr zu tadeln. Jedenfalls scheint uns dieselbe philosophischer zu seyn als jener Stolz, mit dem gewisse Denker alle Geheimnisse des Universums zu lösen versprechen durch Systeme, die entweder gar nicht erscheinen, oder am Ende zu jenen gehören, welche alles erklären würden, wenn sie nicht selbst unerklärlich wären.

Zur philosophischen Verständigung über die politischen Fragen der Gegenwart.

Von

J. H. Fichte.

I. Unser Standpunkt.

Bei der Betrachtung politischer Dinge geziemt es dem Philosophen eben so wenig, auf die Warte der Partei zu treten, als je der eigentliche Staatsmann, der praktisch kundige, sich auf dieselbe einschränkt. Beide betrachten die Parteien einer Zeit als gegebene politische Symptome derselben; dieser, um sie in die Berechnung der Kräfte und Wirkungen aufzunehmen, die ihm zur Verwirklichung seiner höhern Staatszwecke nöthig sind, jener, um an ihnen das Niveau jeweiliger politischer Bildung zu erkennen, aus welchem er die Reife oder Unreife der Zeit, ihren Wahn und ihre Wahrheit ermessen könne; denn häufig genug wird diese in das Truggespenst von jenem verwandelt, aber auch umgekehrt liegen den verkehrtesten politischen Aeußerungen oft sehr tiefe und wahre Bedürfnisse zu Grunde. Oder noch eigentlicher: nie irrt sich eine Zeit in dem, was ihr fehlt, was ihr durchaus Noth thut: hier rettet der untrügerische Instinct des Lebens und der Selbsterhaltung. Wohl aber täuscht sie sich oftmals in der nächsten Gestalt, die sie ihrem Begehren giebt und in den Befriedigungen, auf die sie zunächst sich wirft; daher das Wechselde, scheinbar Widersprechende und Unstäte ihrer Gunst und ihres Hasses. Diese mannigfachen Verlarvungen hat nun der scharfe Blick des Staatskünstlers oder des Denkers zu enthüllen; an der Gesammtheit der Parteien besitzen beide das Element, auf welches sie einzuwirken haben, der Staatsmann durch fortgestaltende Ausbildung und gründliche Aushülfe, der politische Denker durch Weiterbildung oder durch Berich-

richtigung des allgemeinen Urtheils. Diese leidenschaftslose ungeirrte Klarheit allein erhebt einerseits über die gewöhnliche Schlauheit eintägiger Regierungskünste, andrerseits über die beschönigende oder die oppositionelle Sophistik der politischen Presse, zur freien beherrschenden Kunst der Politik. Für diese, die ächtpolitische Betrachtung, welche wir für eine der wichtigsten Aufgaben unsrer Zeit halten, wollen wir, wenn auch mit ungewissem Erfolg, doch mit redlichem Eifer, einen Beitrag zu geben suchen. Ueber das Recht kann eigentlich nie Streit sein; dies ist des Staates unwiderrufliche Norm, der feste Knochenbau zu seiner Dauer; dies soll er immer beobachten oder beobachten lassen. Einzelne Rechtsverweigerungen zu überwachen und die Strafe der Oeffentlichkeit an ihnen zu vollziehen, ist auch eine der wichtigen Aufgaben der Tagespresse. Eine andere ist die unsrige; um jenes feste Gerüst rechtlichen Bestandes schließen sich die weichern Formen des politisch Zweckmäßigen an. „Das Ziel des Politikers ist Zweckmäßigkeit," sagt Dahlmann (Die Politik u. s. w. S. 90. §. 106. Note.) Hier läßt sich streiten, hier ist es sogar praktisch, ja die einzig gründliche Praxis, allgemeine Fragen, auch Fragen der Zukunft ins Auge zu fassen.

Wie viel Staatsmänner von diesem hohen, überschauenden Sinne die gegenwärtige Zeit aufzuweisen habe, überlassen wir dem Urtheile der Zeit selber. Dennoch verdienen sie es allein Herrscher zu heißen, denn nur ihnen gelingt es, mit schöpferischem Sinne dem Elemente, auf das sie zu wirken haben, eine neue Gestalt aufzudrücken. Sie erscheinen selten, sind aber keine abstracten Ideale; auch gleichen sie sich nicht in ihren Entwürfen und Ausführungen, sondern jeder steht mit freier Eigenthümlichkeit neben dem andern, kein Vorbild copirend, sondern mit selbstständiger, seinen Zeitaufgaben angemessener Erfindungskraft. Von Fehlern, Uebereilungen sind sie nicht frei; aber gerade diese und die Art, wie sie dieselben überwinden und zum Besten kehren, zeigt die Macht ihres Genius und seiner Erfindsamkeit. Unter den Herrschern des vorigen Jahrhunderts, vielleicht aller, war Friedrich der Zweite einer der größten Staatsmänner; Joseph der Zweite aber gar kei-

ner, gerade deßhalb weil er, des trefflichsten Willens und der besten Staatstheorieen voll, dennoch in seinen Reformen die Rechte nicht achtete und die Volksmeinung, und Allen seine Uniform aufdrücken wollte, so daß er für immer als warnendes Muster allen schwachen Regenten vorleuchten kann, die mit guten Vorsätzen und Begeisterung, aber mit voraus gebildeten Meinungen sich ihrer Zeit aufzudrängen suchen Sie würden als Parteiführer in einer parlamentarischen Versammlung ganz an ihrem Platze seyn; das schließt sie aber von der Bühne eigentlich praktischer Staatsmänner aus, denn für diese gehört der weiteste Durchblick und die unbefangenste Klarheit des Urtheils, um auch dem Widerwärtigen und Feindseligen wenigstens für die Zukunft die günstigste Seite abzugewinnen. So ist denn in Deutschland jetzt eine große Ebbe aller eigentlich staatsmännischen Kunst und Leitung eingetreten: die traurige Zerstückelung der kleineren Staaten, die bedenklichen Uebergangskrisen, in welchen sich die beiden größeren befinden, drückt unsern politischen Zuständen ein Gefühl der Unsicherheit und geheimer Unruhe auf, das alles energische Wirken lähmen muß. Für die wahrhaft tüchtigen politischen Kräfte, die sich in den mittlern Regionen wirklich finden und die in der Schule parlamentarischer Kämpfe sich groß ziehen würden, fehlt ein Schauplatz nachhaltigen Wirkens; die Mächtigen aber sind so von Furcht und Besorgniß vor ihrer eigenen Zeit erfüllt, daß an ein starkes, standhaltendes Durchführen eines politischen Planes nicht zu denken ist, auch wenn sie zu solchen Conceptionen sich aufzuschwingen vermöchten. Ihre Regierungskunst ist selbst nur eine provisorische, wie die ganze Zeit es ist: ihnen genügt, Tag für Tag die drohenden Uebel im Einzelnen abzuwehren. Die Zukunft, die ihnen gewiß das Unerwünschte bereitet, wenn sie nicht beherrschend ihr zuvorkommen, liegt in drohendem, unverstandenem Dunkel vor ihnen. Wir klagen nicht an, wir verurtheilen noch weniger, von tiefem Mitleiden mit dem Loose der Herrschenden erfüllt, sprechen wir nur aus, wie es sich verhalte.

Zwischen solche freiwilligen oder unfreiwilligen Pausen des Handelns fällt nun naturgemäß die Epoche politischer Theorieen

und Rathschläge hinein; und deren in der That finden sich nicht wenige und zugleich sehr heterogene, so daß es eben so nöthig erscheinen könnte, in diesem Gewirr widerstreitender Ansichten den festen leitenden Faden eines Urtheils über sie zu finden, als es in dem wirklichen politischen Handeln unerläßlich ist, einer leitenden Idee sich klar bewußt zu seyn. Indem wir jedoch zum ersten Male dies Wort im gegenwärtigen Zusammenhange aussprechen, müssen wir sogleich einem Verdachte begegnen, der gewiß bei den meisten Lesern erregt wurde, als sie den Vorsatz der Zeitschrift vernahmen, die gegenwärtigen politischen Fragen vom „Standpunkte der Idee" besprechen zu wollen.

Was nämlich mit jenem volltönenden Worte gemeint sey, darüber glaubt man allgemach sich hinreichend aufgeklärt zu haben: — irgend eine unbrauchbare Abstraction, ein vermeintlich a priori Deducirtes wird als schlechthin gemeingültige Norm hingestellt. Wir können aber dergleichen nicht brauchen, sagt man, weil es nicht heranreicht an die eigentlich praktischen Fragen und zu deren specieller Entscheidung nicht das Mindeste beiträgt. Oder es sind aus halber Kunde des Factischen aufgefaßte Grundbegriffe, die uns in abstracter bauschiger Vornehmheit nur dasselbe sagen, was wir schon besser und vollständiger wissen (man kann dabei an die Blößen erinnern, die Hegels Rechtsphilosophie in der Erwägung manches Positiven sich gegeben hat). Dergleichen Bestätigungen oder Censuren eines Philosophen über das Bestehende sind uns vollends überflüssig; ja er selber macht sich dabei nur lächerlich und den Standpunkt seiner „Idee" verdächtig, indem diese statt Reichthum und Sicherheit nur Armuth und Halbkunde verräth.

So mögen die Vorwürfe lauten, die man für dergleichen Unternehmungen, wie die unsrige, in Bereitschaft hält. Wir finden sie größentheils gerecht und glauben ihnen eben dadurch zu entgehen, daß wir bestimmt es aussprechen, welche Geltung die Idee für uns haben soll in der Beurtheilung rein praktischer Fragen. Wir können auch hierüber an das Urtheil Dahlmanns anknüpfen, welcher in Bezug auf jenen Punkt sagt (Politik S. 236): „Für die Staatsfragen der Gegenwart wird die Philosophie als solche

nicht viel mehr thun können, als die Hauptsache, daß sie Sittlichkeit und Recht in einem viel höhern Daseyn, als dem menschlichen, zu begründen fortfährt." Nur müssen wir diesen Satz erweiternd oder berichtigend hinzufügen, daß jene Ideen der Sittlichkeit und des Rechts keinesweges bloß formeller oder negativer Natur sind, lediglich angebend, was in bestimmten Fällen nicht erlaubt oder nicht Rechtens sey, sondern daß sie auch einen Reichthum von positiven Bestimmungen in sich schließen, aus welchen sich auf eben so gemeingültige Weise ein System von Rechtsbegriffen und allgemeinen Pflichten des Staates entwickeln lasse, nicht um ihn daraus nach allen seinen Bestimmungen neu construiren zu wollen, sondern um nach jenem höchsten und allerdings absoluten Maßstabe — von dieser Anforderung denken wir kein Haarbreit nachzulassen — die Vernunftgemäßheit seiner gegebenen Institutionen zu beurtheilen und diese der Vollkommenheit entgegenzuführen. Hier schließt sich nun die Aufgabe der Politik als eine durchaus andere und wesentlich ergänzende an, „um (nach Dahlmanns weitern Worten) mit einem durch die Vergleichung der Zeitalter gestärkten Blicke die nothwendigen Neubildungen von den Neuerungen zu unterscheiden, welche unersättlich sei's der Muthwille, sei's der Unmuth ersinnt" (S. 236).

Der politische Denker daher geht aus von der Idee des Staates, und eine gründliche philosophische Durchbildung derselben in seinem Geiste ist die beste Vorbereitung für seine politische Tüchtigkeit; aber er will nicht sofort die gegebenen Verhältnisse seiner Gegenwart nach dieser Idee umgestalten, gerade weil er alle ihre Bedingungen sich völlig klar gemacht hat. Jenes ist der unpraktische Doctrinärismus der reinen Staatstheoriker, die eine vielleicht richtige Lieblingsidee nicht fahren lassen wollen, wenn auch die gegebenen Bedingungen dazu nicht vorhanden sind oder sichtlich ihr widerstreiten, ist das wahrhaft Unphilosophische und Unpolitische zugleich: — wir erinnern zum Belege nur an die Freihandelstheorie des deutschen Zollvereins, wo nicht Philosophen, sondern von ihrer praktischen Staatsklugheit aufgeblähte Theoretiker es waren, welche ihrer Erfindung Alles opfern wollten, während

Fr. List in diesem Kampfe als der ungleich philosophischere, denkendere Staatskünstler sich bewährt hat, weil er zwei Seiten überschaute, die Idee und die gegebenen Verhältnisse. — Der ächte politische Denker bereichert daher die Idee wirklich aus der Erfahrung, bildet sie näher, bestimmter und nach dem ganzen Bereich ihrer factischen Modalitäten aus, und berichtigt dadurch die Unentschiedenheiten, die in ihr bleiben können und bleiben müssen; und so erhält er sich den freien umfassenden Blick über alle Möglichkeiten und Auswege, was ihn erst zum wahren Staatskünstler erhebt. Denn die Geschichte ist nicht so arm oder der menschliche Geist so eng, daß nur auf eine Weise ein nothwendiges politisches Ziel erreicht werden könnte. Das aber meinen gerade die Fanatiker der Politik von allen Farben; man nehme den beiden extremen Theilen unserer politischen Presse, den ultraconservativen und radicalen, jenen bornirten Aberglauben an die Untrüglichkeit ihres Monopols, und sie haben nichts Eigenes mehr zu sagen; durch diese leere Monotonie gewinnen sie aber die sprechendste Aehnlichkeit mit einander.

Doch ist hiermit noch nicht Alles abgeschlossen, was über jenes Verhältniß philosophischer Staatslehre und Politik zu sagen ist. In der Politik selbst waltet oft genug principieller Widerstreit; wo ist die letzte Instanz, um diesen zu schlichten? Die Praxis, die Geschichte, ist es gewiß nicht allein; denn in beiden geschieht, nur zu häufig das Unzweckmäßige (Unpolitische), wie das Rechtswidrige, und in keinem Sinne können wir der Behauptung beistimmen, zu der selbst ein Zachariä, um einer hier obwaltenden Lücke in der Theorie zu begegnen, sich herabgelassen hat: „eine Revolution sei rechtmäßig oder widerrechtlich, je nachdem sie den Willen der Mehrheit für sich oder gegen sich habe, mit andern Worten, je nachdem sie gelinge oder mißlinge.“ Es muß auch in der Politik, in ihrem Thun und in ihrem Unterlassen, einen absoluten Maßstab des Gestatteten und des schlechthin nicht zu Gestattenden, des Rechts und des unbedingten Unrechts geben, über welches hinaus jede Duldung aufhört und in dessen Betreff keinesweges der factische Erfolg entscheidet. Es

giebt Revolutionen von oben her, wie von unten herauf. Ist vor etwa zehn Jahren eine Revolution ersterer Art factisch gelungen, wäre sie deshalb zur „rechtmäßigen" geworden, könnte überhaupt der dadurch hervorgerufene Zustand dieses Staates als ein legitimer betrachtet werden? Als in Folge der (allerdings rechtmäßigen) französischen Julirevolution auch Belgien von Holland abfiel, waren nach vieler Publicisten (und auch des Verfassers) Meinung die Gründe zu dieser Revolution keinesweges ausreichend; dennoch war die „Mehrheit" für sie, wie man glaubte, wiewohl diese Mehrheit niemals gezählt, niemals constatirt worden ist. Jetzt hat einer der edelsten Regenten, einer der ächtesten Staatsmänner den belgischen Thron inne; er hat sich dadurch auf das Entschiedendste selbst legitimirt. Eben so lassen die seitdem abgeschlossenen Staatsverträge auch an seiner äußern Legitimität im europäischen Staatenbunde nicht zweifeln; dennoch war das revolutionirende Volk selbst damals nicht in seinem Rechte. Deßhalb muß es auch bei der Beurtheilung des Factischen einen absoluten politischen Maßstab geben, der nur aus der Idee des Rechtes und der Sittlichkeit entlehnt seyn kann, und was noch wichtiger ist, auch die politische Staatskunst muß bis zu einem Punkte der Reife gelangen, wo Beides unmöglich ist, eine Revolution von Oben her, weil der Fürst keine Vollstrecker findet seines verfassungswidrigen Willens, und ein Umsturz von unten, weil das revolutionäre, vorwärtstreibende Princip, das Princip der Reform und Perfectibilität in das Ganze des Staatsorganismus hineingezogen werden muß. Das erst ist der wahre Staat, der Verfassung und der lebendigen Wirklichkeit nach, in welchem dasjenige Element, das eine Revolution erzeugen könnte wider den Staat, in ihm zugleich mit repräsentirt wird und stets wach und wirksam seyn kann. Worin dies bestehe und wie es vollständig erreicht werden könne, das ist die zeitgemäße Aufgabe der gegenwärtigen politischen Wissenschaft, namentlich für Deutschland, wo einerseits reactionäre Bestrebungen neben altverjährten Mißbräuchen, andererseits revolutionäre oder doch auf radicale Neubildung ausgehende Be-

wegungen neben einem zu rasch verzweifelnden Unwillen über die halben, niemals zum Abschlusse gelangenden Gesammtverhältnisse unseres Vaterlandes so hart auf einander treffen, daß eine Explosion zu fürchten ist, wenn man sich nicht getraut, mit Klarheit die Gefahr, und auch das Mittel dagegen auszusprechen. Von dieser Berathung darf keiner, der den Beruf dazu in sich fühlt, zurückgewiesen werden: ob er aber wahrhaft diesen Beruf besitze, hat er an der Reife seines politischen Urtheils zu erproben, welche ihm nur aus der Verbindung gründlicher philosophischer und politisch historischer Studien erwachsen kann. —

Wir begnügen uns für heute mit dieser vorläufigen Feststellung unsers Standpunkts. Die folgenden Artikel werden auf die einzelnen Hauptfragen der Politik näher eingehen. —

Das Wesen der logischen Kategorieen.

Von

H. Ulrici.

(Mit einigen Abkürzungen vorgetragen in der ersten Philosophen-Versammlung zu Gotha am 21. September v. J.)

Die Frage nach dem Wesen der logischen Kategorieen greift so tief in die Natur der menschlichen Erkenntniß und damit in das Verhältniß zwischen Denken und Seyn und damit in den Kern der ganzen philosophischen Weltanschauung ein, daß sie zu den Lebensfragen der Philosophie gehört. Wo diese Frage wieder lebendig geworden ist, da darf man annehmen, daß die Philosophie sich gleichsam in Geburtswehen befindet, daß wenigstens in ihrem Entwickelungsgange ein neuer Knotenpunkt sich ansetzen will. Es ist daher eines der wenigen für die Philosophie erfreulichen Zeichen der Zeit, daß dieß Problem zunächst in Folge des Kampfes um und über das Hegel'sche System, wieder rege geworden, und wenn auch noch nicht — wie es sollte — in den Vordergrund des philosophischen Interesses getreten ist, doch alle tiefer Blickenden still und ernst beschäftigt. — Orientiren wir uns daher zuvörderst über den gegenwärtigen Stand der Sache.

Die herrschenden Ansichten vom Wesen der logischen Kategorieen dürften, wenn man von unwesentlichen Differenzen und einzelnen Modificationen, kurz von allen Detail-Bestimmungen absieht und nur das Allgemeine in's Auge faßt, etwa folgende seyn:

1) Noch aus der vor-kantischen Zeit schreibt sich die Ansicht her: die Kategorieen seyen die allgemeinen Prädicamente oder Prädicabilien, d. h. das Ganze derjenigen Begriffe, unter welche Alles, was von einem (ideellen oder reellen) Objekte sich möglicher Weise prädiciren lasse, wie das Einzelne unter sein All-

gemeines subsumirt werden könne und müsse. Diese Ansicht, von der die Kategorieen ihren Namen haben und die bis auf Kant die allgemein herrschende war, geht bis auf Aristoteles zurück. Er, der Vater der Logik, ging, wie Trendelenburg vortrefflich gezeigt hat, bei seinem Entwurfe der Kategorieen, dem ersten, den die Geschichte der Philosophie kennt, von grammatischen Betrachtungen aus. Der grammatische Satz mit seinen drei Gliedern, Subjekt, Copula und Prädicat, der sich logisch zum Urtheil gestaltet, war ihm der Grund-Typus, die allgemeine Form aller Erkenntniß, d. h. das Grammatische war ihm zugleich Ausdruck des Logischen und umgekehrt. Indem er nun darauf reflektirte, daß der ganze Inhalt unserer Wissenschaft von den Dingen aus lauter Sätzen oder Urtheilen bestehe, so ergab sich ihm von selbst, daß alle unsere Gedanken, Vorstellungen, Begriffe in zwei große Klassen sich eintheilen lassen, nämlich in solche, welche im Satze oder Urtheile ihrer Natur nach die Stelle des Subjekts, und in solche, welche die Stelle des Prädicats einnehmen. Als Subjekt ließ er aber nur dasjenige gelten, das seiner Natur nach nicht von irgend einem Andern prädicirt werden, also niemals die Stelle eines bloßen Prädicats erhalten könne, also das an sich Selbständige, Für-sich-seyende, In-sich-Abgeschlossene; ein Solches ist jedes einzelne Ding — dieser Tisch, diese Feder, dieser Mensch: alle einzelnen, für sich seyenden Dinge waren ihm also die möglichen Subjekte aller möglichen Urtheile und traten ihm als solche logisch unter Einen Begriff zusammen, den er mit dem Namen οὐσία oder auch wohl τὸ τί εἶναι bezeichnete, und der ganzen zweiten Klasse, die sich unter den Begriff des Prädicats zusammenfaßt, gegenüberstellte. Nun zeigte sich ihm aber weiter, daß das Subjekt im Urtheile immer nur Eines ist, sei es ein einzelnes Ding oder eine Gattung, eine zur Einheit zusammengefaßte Mannigfaltigkeit von Dingen, daß dagegen an der Stelle des Prädicats eine an sich unbeschränkbare Vielheit von Wahrnehmungen, Vorstellungen, Begriffen stehen könne. Es kam mithin darauf an, zu untersuchen, ob sich diese Vielheit nicht auf gewisse Gattungen oder Arten zurückführen, nicht in gewisse Klassen oder Ordnungen ein-

theilen lasse. Aristoteles stellte diese Untersuchung an, und fand, daß sich *neun* verschiedene Arten von Prädicaten unterscheiden lassen, oder was dasselbe ist, daß alle möglichen Prädicate, die einem Subjecte beigelegt werden können, entweder ein ποσόν oder ποιόν oder πρός τι oder ποιεῖν oder πάσχειν oder κεῖσθαι oder ἔχειν oder ποῦ oder ποτέ ausdrücken. Dies sind die neun eigentlichen *Kategorieen* oder *Prädicamente* des Aristoteles, welche als die Gattungsbegriffe der Prädicate dem logischen Begriffe des Subjekts oder der Kategorie der οὐσία gegenüber stehen und mit letzterer zusammen die zehn ursprünglichen Aristotelischen Kategorieen bilden. Ob die fünf s. g. Post-Prädicamente später von ihm selbst hinzugefügt und ob also 10 oder 15 Aristotelische Kategorieen anzunehmen seyen, können wir dahin gestellt seyn lassen, da es uns nur auf den Begriff der Kategorie überhaupt ankommt. —

Diese grammatisch-logische Ansicht vom Wesen der Kategorieen leidet zunächst an dem Uebelstande, daß nach ihr, wie von selbst einleuchtet, die Kategorie der οὐσία, des Wesens, der Substanz, des Dinges überhaupt, in Wahrheit *keine* Kategorie seyn kann. Denn Ding, Wesen, Substanz ist offenbar kein Prädicat-Begriff, nichts Prädicables oder Adjectivisches, das sich einem Gegenstande *beilegen* ließe, sondern immer der Gegenstand, die Sache selbst. Und doch wird Jeder anerkennen, daß Wesen, Substanz mit ihren Correlat-Begriffen, Erscheinung, Modification, Accidenz unentbehrliche Kategorieen sind. Noch weniger kann nach dieser Ansicht der Begriff selber unter die Kategorieen gezählt werden. Und doch ist wiederum der Begriff im logischen Sinne sicherlich eine Kategoriee. Endlich stehen nach dieser Ansicht, welche die Kategorieen aus den bereits fertigen, alle Erkenntniß in sich schließenden Urtheilen erst resultiren läßt, die Kategorieen als willkührliche, von der subjectiven Reflexion gebildete Abstrakta ganz gleichgültig neben dem Processe des menschlichen Erkennens wie neben der Thätigkeit der Natur und ihres Schaffens und Bildens; sie haben weder für uns und die Natur unsers Denkens noch für die Natur der Dinge außer uns, weder einen subjectiven noch einen

objectiven Werth: es erscheint vielmehr ganz zufällig, daß die Vielheit der möglichen Prädicate der Dinge sich unter so und so viel Klassen oder Gattungsbegriffe subsumiren lasse. Und doch ist es gewiß, daß das Urtheil, welches nach dieser Ansicht das Schema, die Quelle und Voraussetzung für die Bildung der Kategorieen seyn soll, selbst nur erst mit Hülfe der Kategorieen zu Stande kommt, daß also vielmehr die Kategorieen und ihre wenn auch unbewußte Anwendung die Voraussetzung alles Urtheilens sind. Denn das Urtheil ist ja nur die Subsumtion eines Einzelnen oder Besondern unter sein Allgemeines, d. i. unter seinen Begriff. Zu Begriffen, d. h. zu objectiven, das reelle Allgemeine ausdrückenden Gedanken (im Unterschiede vom logischen Begriffe), kommen wir aber nur, indem wir nach Anleitung der Kategorieen die Dinge von einander unterscheiden. —

Nichtsdestoweniger trägt die Aristotelische Ansicht einen unverwüstlichen Kern der Wahrheit in sich, und zieht sich eben darum unwillkührlich durch die übrigen herrschenden Auffassungsweisen hindurch. Die Kategorieen sind allerdings Kategorieen, allgemeine Prädicamente; den Dingen kommt allerdings Qualität, Quantität, Zeitlichkeit, Räumlichkeit, Causalität, ja Dingheit, Wesenheit, Substanzialität zu. Aber diese Bestimmung der Kategorieen ist nicht ihr Wesen selbst, sondern, wie wir sehen werden, nur eine Consequenz, ein Moment ihres Wesens und Begriffs; und den Dingen kommt Qualität, Quantität ꝛc. nicht darum zu, weil diese Begriffe die abstrakten Art- oder Gattungsbegriffe sind, unter die sich alle möglichen Prädicate der Dinge subsumiren lassen, sondern darum, weil die Dinge selbst nur vermöge der Kategorieen sind, was sie sind. —

Neben der Aristotelischen Ansicht dürfte

2) die Kantische Auffassung, wenn auch mannichfaltig modificirt, noch immer eine erhebliche Zahl von Anhängern haben. Kant leitet bekanntlich die Kategorieen aus den verschiedenen Arten der Urtheile oder aus den „logischen Funktionen in allen möglichen Urtheilen" ab, und gründet letztere selbst wiederum auf die spontane Thätigkeit unsers Erkenntnißvermögens, durch welche es

dem Mannichfaltigen der Anschauung oder vielmehr der durch die Einbildungskraft vollzogenen Synthesis desselben „Einheit giebt." Unser Denken überhaupt ist nach ihm nichts anderes als „Vorstellungen in Einem Bewußtseyn vereinigen." Diese Einheit des Selbstbewußtseyns oder wie er sie nennt, die „synthetische Einheit der Apperception," das „Ich denke, das alle meine Vorstellungen muß begleiten können," liefert ihm den apriorischen Begriff der Einheit, vermittelst dessen allein eine Synthese von Vorstellungen möglich ist, und ist ihm also die apriorische, ursprüngliche, allen möglichen Synthesen vorhergehende, ihre Voraussetzung bildende Einheit. „Alle Urtheile sind nun aber Funktionen der Einheit unter unsern Vorstellungen, indem statt einer unmittelbaren Vorstellung eine höhere, die diese und mehrere unter sich begreift, zur Erkenntniß des Gegenstandes gebraucht wird;" alles Urtheilen ist daher näher zugesehen, nichts andres als „die Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperception zu bringen." Aber unter den Urtheilen giebt es verschiedene Arten, oder was dasselbe ist, es giebt verschiedene Funktionen der Urtheilskraft, verschiedene Weisen der Thätigkeit, durch die der Verstand im Urtheilen (der urtheilende Verstand) das Mannichfaltige der Wahrnehmung zur objektiven Einheit der Apperception bringt. Kant unterscheidet daher — vermittelst der Reflexion auf die mannichfaltigen im Bewußtseyn thatsächlich gegebenen Urtheile — zwölf solcher verschiedenen Arten der Urtheile: nämlich die allgemeinen, besonderen, einzelnen; die bejahenden, verneinenden, unendlichen; die kategorischen, hypothetischen, disjunktiven; und die problematischen, assertorischen und apodiktischen Urtheile. Diese 12 lassen sich wiederum unter 4 „Titel" bringen, in vier Klassen oder Gattungen einordnen, indem alle Urtheile nach Quantität, Qualität, Relation und Modalität von einander verschieden sind, und je drei von jenen zwölf immer die bestimmte Art und Weise dieser Verschiedenheit ausdrücken (die drei Arten der allgemeinen, besondern und einzelnen Urtheile z. B. bezeichnen die bestimmte Art und Weise, wie die Urtheile in Beziehung auf ihre Quantität von einander sich unterscheiden u. s. w.). Durch diese 12 Arten von Ur-

theilen oder Funktionen des urtheilenden Verstandes ist nach Kant „der Verstand völlig erschöpft, sein Vermögen dadurch gänzlich ausgemessen.“ In jeder derselben ist nun aber einer der ursprünglichen „Stammbegriffe des Verstandes“ oder reinen Verstandesbegriffe thätig: er ist es, der die Art des Urtheils zu dem macht, was sie ist und das Eigenthümliche der in jeder Art (als einem Ganzen von Urtheilen) zum Vorschein kommenden Einheit ausdrückt, indem er eben den verschiedenen Vorstellungen in einem Urtheile erst Einheit giebt. Diese reinen Verstandesbegriffe sind die Kategorieen. Mithin muß es gerade so viel, nicht mehr und nicht weniger, Kategorieen geben, als es Arten der Urtheile oder logische Funktionen in allen möglichen Urtheilen giebt; und den 12 Arten der Urtheile entsprechen daher nothwendig 12 Kategorieen, nämlich 1) die drei Kategorieen der Quantität: Einheit, Vielheit, Allheit; 2) die der Qualität: Realität, Negation, Limitation; 3) die der Relation: Substanz und Accidenz, Ursache und Wirkung, Wechselwirkung, und 4) die der Modalität: Möglichkeit und Unmöglichkeit, Daseyn und Nichtseyn, Nothwendigkeit und Zufälligkeit. —

Sehen wir ab von dieser offenbar ungenügenden Art und Weise, wie Kant seine s. g. reinen Verstandesbegriffe aus den Arten der Urtheile ableitet (ohne doch von letzteren selbst nachgewiesen zu haben, daß es eben nur diese 12 und keine andern, nicht mehr und nicht weniger seyn können), lassen wir außer Betracht den großen Uebelstand, daß er seine reinen Verstandesbegriffe hinterher erst wieder noch vermittelst des s. g. Schemas mit dem Mannichfaltigen der reinen Anschauung und der empirischen Wahrnehmung zusammen bringen muß, so wie die ebenfalls sehr ungenügende Art und Weise, wie er dieß thut; suchen wir uns vielmehr nur möglichst klar zu machen, von welcher Grundanschauung Kant bei seiner Auffassung der Kategorieen geleitet ward, so werden wir finden: Nach Kant wird uns der objektive Inhalt unsers Bewußtseyns, der Stoff dessen, was wir unsere Erkenntniß von den Dingen nennen, durch die Sinne zugeführt. Allein dieser Inhalt, dieser Stoff besteht an sich in einem Chaos, in einer „Rhapsodie“ mannichfaltiger Empfindungen und Perceptionen.

Die Verbindung, der Zusammenhang, die Ordnung derselben ist eine spontane That, eine subjektive Zuthat unsers Erkenntnißvermögens. Dieß Geschäft seinem allgemeinen Begriffe nach als ein bloßes Verknüpfen oder Synthesiren eines Mannichfaltigen gefaßt, vollzieht die Einbildungskraft; „die Synthesis überhaupt ist die bloße Wirkung dieser blinden obwohl unentbehrlichen Funktion der Seele" (Kr. d. r. V. S. 76.); unser spontanes Erkenntnißvermögen ist daher insofern zunächst und ganz im Allgemeinen Einbildungskraft, und letztere nichts andres als die verbindende Thätigkeit unsers Erkenntnißvermögens. Aber diese Thätigkeit vollzieht ihr Geschäft nicht rein willkührlich, sondern verfährt bei ihrer Verbindung nach gewissen allgemeinen Verbindungsformen oder Weisen, die in ihr selber a priori liegen und ihr Thun bestimmen, gesetzlich bestimmen, so daß sie ihnen gemäß verfahren muß. Diese Formen sind 1) die Formen der reinen Anschauung oder die allgemeinen Verbindungsweisen unsers Erkenntnißvermögens, sofern es Anschauungsvermögen ist: der Raum und die Zeit; der Raum als die allgemeine Verbindungsweise, nach welcher das Mannichfaltige gleichsam in Einen gemeinsamen nach allen Seiten ins Unendliche ausgedehnten Rahmen eingefügt, nach dessen drei Dimensionen an einander gereiht und damit als ein ruhiges Nebeneinander angeschaut wird; die Zeit als die allgemeine Verbindungsweise, vermöge deren das Mannichfaltige unserm Geiste in einem allgemeinen Rhythmus der Aufeinanderfolge, des Wechsels, der Veränderung, begriffen erscheint. Wir können überhaupt nichts anschauen, ohne es im Raum und in der Zeit anzuschauen, d. h. ohne es als einen Inhaltstheil jenes allgemeinen Rahmens, als ein Moment dieses allgemeinen Rhythmus zu fassen. Darum sind Raum und Zeit die allgemeinen, a priori in unserm Erkenntnißvermögen bereit liegenden Formen der Anschauung, ohne welche das Anschauen selbst unmöglich wäre. Eben so aber giebt es 2) gewisse nothwendige Formen oder gesetzliche Verbindungsweisen des Verstandes, ohne welche das Verstehen unmöglich wäre. Im Verstande nämlich liegen a priori gewisse Begriffe bereit, welche unser Erkennt-

nißvermögen wiederum unwillkührlich, nach einer inneren Nothwendigkeit anwendet und in deren Anwendung es eben Verstand ist. Diese Begriffe sind es, welche der durch die Einbildungskraft vollzogenen reinen Synthesis des Mannichfaltigen der Anschauung (und damit des Raumes und der Zeit) erst „Einheit geben,“ so daß demgemäß das Mannichfaltige nicht mehr bloß durch das ihm äußerliche, gleichgültige Neben- und Nacheinander verknüpft erscheint, sondern innerhalb des Raumes und der Zeit gewisse Kreise, Verhältnisse, Ordnungen sich bilden, in die das Mannichfaltige zusammengefaßt wird, von denen also jede ein Mannichfaltiges unter sich begreift und es als ein in sich Einiges von Anderem scheidet. Diese Begriffe, die zum Bewußtseyn, zur Vorstellung gebracht, selbst nur „in der Vorstellung der (durch sie hervorgebrachten) nothwendigen synthetischen Einheit bestehen,“ sind die Kategorieen, die Kant demgemäß „die Stammbegriffe des Verstandes“ oder „die reinen Verstandesbegriffe“ nennt. Die reine Synthesis der Einbildungskraft (die, obwohl eine unentbehrliche Funktion, „ohne die wir überall gar keine Erkenntniß haben würden,“ doch an sich selbst „noch keine Erkenntniß giebt“) auf diese „Begriffe zu bringen,“ ist die Funktion des Verstandes, „wodurch er uns allererst die Erkenntniß in eigentlicher Bedeutung verschafft.“ — Sonach würde es also, wenn wir Kant recht verstehen, nach ihm z. B. die Kategorie der Einheit oder vielmehr der Einzelheit (die 1ste unter den Kategorien der Quantität) seyn, vermittelst deren wir das Ding, trotz seiner mehreren verschiedenen Eigenschaften, doch als Ein Ding fassen, d. h. es würde der reine Verstandesbegriff der Einzelheit seyn, welcher den mannichfaltigen Empfindungen, Perceptionen, Wahrnehmungen, in denen unsere Kenntniß von dem Dinge und damit im Grunde das Ding selbst für uns (als Erscheinung) besteht, erst Einheit giebt, welcher also bewirkt, daß wir diese mannichfaltigen Perceptionen nicht als ein Mannichfaltiges, Vieles, sondern vielmehr als Ein einzelnes Ding vorstellen. Eben so faßt der Verstand vermittelst der Kategorie der Vielheit — z. B. in dem Urtheile: Einige Menschen sind gelehrt — ein Mannichfaltiges unter Einen Gesichtspunkt, in Einen

Kreis oder Ordnung zusammen und scheidet es von Anderem derselben Gattung aus. Und vermittelst der Kategorie der Allheit — z. B. in dem Urtheile: Alle Menschen sind sterblich — faßt der Verstand eine Vielheit selbst unmittelbar als Einheit: denn die Allheit ist nach Kant „nichts andres als die Vielheit als Einheit betrachtet" und „entspringt aus der Verbindung der Vielheit mit der Einheit." Aus diesen Beispielen ersieht man zugleich, wie Kant es meinte, wenn er behauptete, „dieselbe Funktion, welche der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit gebe, die gebe auch den verschiedenen Vorstellungen in einem Urtheile Einheit."

Betrachten wir nun diese Kantische Ansicht mit kritischem Auge, so müssen wir zunächst behaupten, daß es unmittelbar weder die Kategorieen noch die sie mit der Anschauung verknüpfenden s. g. Schemata sind, die jene Einheit in unsere Vorstellungen bringen, oder nach Kants Ausdrucke, sowohl der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung als auch den verschiedenen Vorstellungen im Urtheile „Einheit geben." Es ist nicht die Kategorie der Quantität noch ihr Schema die Zahl, nicht die Kategorie der Einheit oder Einzelheit, vermittelst deren ich diesen Bogen Papier als Ein Ding fasse, d. h. die Mannichfaltigkeit der Perceptionen: weiß, glatt, viereckig, biegsam, dünn &c. zur Einheit zusammenfasse, noch ist es die Kategorie der Wechselwirkung, durch die ich etwa die Glieder meines Körpers als Theile Eines Ganzen fasse. Diese Einheit, diese Ganzheit ist vielmehr unmittelbar in der Anschauung selber gegeben, und es bedarf daher keines reinen Verstandesbegriffs, um sie erst herzustellen. Eben so wenig ist es die Kategorie der Vielheit, in dem Urtheile: einige Menschen sind gelehrt, noch die Kategorie der Allheit in dem Urtheile: Alle Menschen sind sterblich, durch die ich den verschiedenen Vorstellungen in jedem dieser Urtheile Einheit gebe. Sondern es ist der Begriff: Gelehrt, Sterblich, und sein Verhältniß zu dem Begriffe: Mensch, wodurch jene Einheit gegeben ist. Eben so verhält es sich mit den übrigen Kategorieen: es ist eben so wenig die Kategorie der Qualität noch ihr Schema, wodurch ich in dem

Urtheile: dieses Ding ist roth, einer Mannichfaltigkeit von Vorstellungen Einheit gebe, sondern dadurch, daß ich den Begriff: Roth bereits habe, wird die Wahrnehmung dieses Dinges unmittelbar zu jenem Urtheile, in welchem ich dieß Ding mit allen übrigen rothen Dingen zur Einheit verknüpfe. — Freilich aber geschieht es nur vermittelst der Kategorieen, daß ich überhaupt zu der Anschauung dieses Bogens Papier oder meines Körpers, daß ich zu den Begriffen Mensch, Gelehrt, Sterblich, Roth komme, kurz nur vermittelst der Kategorien, — freilich nicht in ihrer Kantischen, sondern in ihrer wahren Bedeutung — haben wir überhaupt verschiedene Vorstellungen. Denn nur indem ich diesen Bogen Papier gemäß der Kategorie der Qualität, Quantität, Relation rc. von anderen Dingen unterscheide, bildet sich mir die Anschauung oder Vorstellung dieses Bogens; und nur indem ich gemäß der Kategorie des Begriffs die Menschen als durch wesentlich identische Unterschiede auf wesentlich identische Weise von allen Thieren, Pflanzen rc. unterschieden fasse, entsteht mir der Begriff Mensch.

Wir müssen sonach bestreiten, daß die Stellung, die Kant den Kategorieen giebt, die richtige ist. Wir müssen behaupten, daß die Kantische „Erklärung" der Kategorieen, wonach sie „Begriffe sind von einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung, in Ansehung einer der logischen Funktionen zu urtheilen, als bestimmt angesehen werde," eben so unklar als einseitig ist, indem wir bestreiten müssen, daß die Kategorien zu der Urtheil bildenden Funktion des Verstandes in einer ausschließenden oder auch nur nähern Beziehung stehen als zu der die Anschauungen, Vorstellungen, Begriffe überhaupt bildenden Thätigkeit des Geistes. Eben darum müssen wir behaupten, daß die Kategorieen nicht bloß in den logischen Funktionen zu urtheilen sich abbilden und nur aus ihnen abzuleiten seyen, sondern daß sie, wie sie der Gesammtheit unserer Anschauungen, Vorstellungen und Begriffe als Bedingungen der Entstehung derselben zu Grunde liegen, so auch nur in uns vermittelst einer Darlegung der Genesis unserer Anschauungen, Vorstellungen und Begriffe überhaupt deducirt werden

können. Wir müssen daher weiter der Kantischen Trennung des Anschauungsvermögens von der Verstandesfunktion in Beziehung auf die Kategorieen alle Berechtigung absprechen, und demgemäß den nur wegen dieser angeblich vorhandenen Trennung eingeführten „Schematismus der reinen Verstandesbegriffe" für überflüssig halten. Und da diese Trennung zusammenfällt mit der Absonderung der in den Sinnen sich darstellenden Receptivität und Passivität von der als Einbildungskraft und Verstand sich darstellenden Spontaneität und Aktivität unsers Erkenntnißvermögens, oder was dasselbe ist, des durch jene gelieferten Stoffes von der durch diese hervorgebrachten Form unserer Erkenntniß, so können wir auch diese Absonderung nicht gelten lassen. Sie beruht aber wiederum nur auf der Voraussetzung Kants, daß uns die Sinne nichts von dem Dinge an sich und dessen objektiver Beschaffenheit, sondern nur eine chaotische Masse subjektiver Empfindungen, Perceptionen, Wahrnehmungen zuführen. Allein diese Voraussetzung müssen wir für eine bloße, unbewiesene Voraussetzung erklären, die an sich nicht mehr Recht und Gültigkeit hat als die gerade entgegengesetzte Annahme, daß der Begriff die Sache selbst, Denken und Seyn an sich identisch sey. Und demgemäß müssen wir endlich auch die Ansicht Kants, daß die Kategorieen nur von subjektiver Bedeutung, nur Formen der Spontaneität unseres Erkenntnißvermögens, nur in unserm Verstande a priori bereit liegende Begriffe nothwendiger synthetischer Einheit unserer Vorstellungen seyen, als eine unbegründete Voraussetzung zurückweisen.

Nichtsdestoweniger trägt auch Kants Ansicht, soweit sie rein das Wesen der Kategorieen betrifft, — abgesehen also von der Ableitung derselben wie von der Stellung und Bestimmung, die ihnen Kant giebt — einen Kern der Wahrheit in sich, der nur von den ihn verhüllenden Schalen der Kantischen Erkenntnißtheorie befreit zu werden braucht, um den entschiedenen Fortschritt, den die Lehre von den Kategorieen durch Kant gethan, klar hervortreten zu lassen. Allerdings nämlich sind die Kategorieen nicht bloß die allgemeinen Gattungsbegriffe aller möglichen Prädicate der Dinge;

allerdings sind sie es vielmehr, vermittelst deren nicht nur überhaupt der Inhalt unsers Bewußtseyns seine Bestimmtheit erhält und daher unsere Anschauungen, Vorstellungen, Begriffe überhaupt erst zu Stande kommen, sondern vermittelst deren auch insbesondere in den Inhalt unsers Bewußtseyns d. i. in die Mannichfaltigkeit unserer Vorstellungen erst Einheit, Ordnung, Zusammenhang kommt, so daß nur kraft ihres in unserer Denkthätigkeit immanenten Waltens unser Bewußtseyn ein menschliches, vernünftiges oder wenn man lieber will, verständiges Bewußtseyn ist. Diese Bedeutung der Kategorieen hat Kant richtig erkannt, und nur die Art und Weise, wie die Kategorieen thätig sind, um diese Einheit und Ordnung herzustellen, — eine Thätigkeit, aus der freilich jene ihre Bedeutung erst resultirt und die, wie wir sehen werden, nicht nur über unser Denken und Bewußtseyn, sondern auch über die Realität und Objektivität der Dinge sich erstreckt, — ist ihm entgangen und mußte ihm entgehen, weil er sich durch die allgemeinen Voraussetzungen seiner Erkenntnißtheorie, durch jene Trennungen und Absonderungen, von vornherein gleichsam den Zugang dazu versperrt hatte.

Fichte (in der Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre) und Schelling (im Transscendentalen Idealismus) unterscheiden sich hinsichtlich ihrer Auffassung der Kategorieen nur dadurch von Kant, daß sie, zwischen den reinen Formen der Anschauung (Raum und Zeit) und den Stammbegriffen des Verstandes keinen bestimmten Unterschied machend, beide vielmehr als die allgemeinen Bestimmungen des Verhältnisses zwischen dem Ich und Nicht-Ich aus der reinen Thätigkeit des reinen Ich hervorgehen lassen. Der Begriff, die logische Bedeutung der Kategorieen bleibt also im Wesentlichen dieselbe wie bei Kant: sie sind die aus der Natur des reinen Ichs d. i. aus der reinen Thätigkeit des Denkens sich ergebenden allgemeinen Formen, in denen das Mannichfaltige des Nicht-Ichs in Verhältniß gesetzt wird zur Einheit des Selbstbewußtseyns, in denen und vermittelst deren also implicite das Mannichfaltige des Nicht-Ichs selbst zur Einheit zusammengefaßt wird. Nur darin könnte eine Abweichung von Kants Ansicht

zu liegen scheinen, daß durch die Kategorieen, sofern sie die Grundverhältnisse des Ichs und Nichtichs bestimmen, zugleich Ich und Nichtich selbst bestimmt werden, und somit die Kategorieen zugleich als die ersten ursprünglichsten Prädicat-Begriffe des Ichs und Nichtichs, als die allgemeinen Prädicamente sich darstellen. Allein sofern die Kantischen Kategorieen, z. B. der Quantität, der Synthese des Mannichfaltigen der Anschauung Einheit geben, so kommt eben damit auch nach Kant dem Mannichfaltigen Quantität zu, d. h. auch nach Kant sind die Kategorieen implicite die allgemeinen Prädicamente. — Die Art, wie Fichte und Schelling die Kategorieen aus der reinen Thätigkeit des reinen Ichs entstehen lassen, hat Trendelenburg (in seiner Geschichte der Kategorieen S. 297 f. 313 f.) dargelegt und kritisirt. Da es mir hier nur auf die Erörterung der herrschenden Ansichten vom Wesen d. h. vom logischen Begriffe der Kategorieen ankommt, so begnüge ich mich auf jene Darlegung Trendelenburgs, die durchaus sachgemäß ist, zu verweisen.

Was Herbart betrifft, so haben nach ihm die Kategorieen keine logische, sondern nur eine psychologische Bedeutung. Wenigstens deducirt er sie nur in der Psychologie als die Produkte des Processes, durch welchen die Erfahrung nach den Gesetzen des psychologischen Mechanismus zu Stande kommt; sie sind ihm mithin nur Zeugnisse oder Ausdrücke dieses gesetzmäßigen Mechanismus, wie derselbe namentlich in der Reproduktion der Vorstellungen sich bekundet. Und in den Lehrbüchern der Logik, die aus seiner Schule hervorgegangen, finden die Kategorieen keinen besondern Platz, sondern werden höchstens beiläufig bei Betrachtung der Begriffe mit erwähnt. Selbst das ist nicht klar, welchen psychologischen Werth Herbart seinen Kategorieen giebt. Sie scheinen indeß nach ihm im Wesentlichen keinen andern Sinn und Zweck haben zu können, als die Kantischen, nämlich die allgemeinen Formbegriffe des zusammenfassenden Denkens, der Einheit und Ordnung der mannichfaltigen einzelnen Vorstellungen zu seyn, die aber diese Vorstellungen und insbesondere die von Herbart sog. individuellen Begriffe zu ihrer Voraussetzung haben, und erst in und

mit der Reproduktion derselben sich bilden, so daß also auch die von ihnen ausgehende Einheit und Ordnung der Vorstellungen erst hinterdrein sich einfindet. — Die psychologische Entstehung der Kategorieen ist nothwendig, und also auch nach Herbart, dieselbe mit der Genesis der (individuellen wie allgemeinen) Begriffe überhaupt. Eine Darlegung und Kritik der Herbartschen Ansicht von dem psychologischen Processe dieser Genesis findet man bei Trendelenburg a. a. O. 338 f., auf den ich wiederum verweise.

Sonach liegen uns nur noch die Ansichten Krauses, Hegels und Trendelenburgs selbst zur näheren Betrachtung vor. Die Krausesche Auffassung fällt indessen im Wesentlichen mit der Hegelschen zusammen. Nach Krause sind die Kategorieen die „Grundwesenheiten" oder Grundeigenschaften des Absoluten (Gottes), welche aber, da Gott die Welt in und unter sich begreift, auch alles Weltliche auf endliche Weise an sich hat, und welche eben darum, sofern sie vom menschlichen Geiste an Gott unterschieden und damit „geschaut" werden, zugleich die Grundgedanken sind, in denen Gott und Alles was ist erkannt wird. Auf die Frage: was ist Gott an sich? soll die Antwort lauten: Gott ist Gott, Wesen ist Wesen. Indem wir nun aber Gott als Gott, Wesen als Wesen schauen, so unterscheiden wir angeblich an Gott seine Gottheit, an Wesen seine Wesenheit (essentia), d. h. den Inbegriff alles dessen, was Gott ist. An der Wesenheit unterscheiden wir wiederum die Einheit derselben, und an der Einheit die Selbstheit (Substantialität) und die Ganzheit (Quantität). Letztere beide setzen aber einander voraus und sind stetig verbunden; so bilden sie eine neue Kategorie, die „Vereinheit." Und da Gottes Einheit in diese Unterschiede der Selbstheit, Ganzheit und deren Vereinheit sich nicht aufhebt, sondern vor und über ihnen bestehen bleibt, so tritt sie den letzteren als eine neue Kategorie, die „Ureinheit," gegenüber. Sonach subsumiren sich unter die primäre Kategorie der Wesenheit 4 oder wenn man will, 5 secundäre Kategorieen: die Weseneinheit, Wesenureinheit, Selbstheit und Ganzheit, und Wesenvereinheit. — An der Wesenheit unterscheiden wir aber wiederum weiter das Wie oder die Form

derselben von dem Was oder dem Inhalt. Damit ergiebt sich die Grundwesenheit oder Kategorie der „Formheit," welche, da sie aber nur die Form der Wesenheit ist, nach den 4 Momenten der letzteren ebenfalls in 4 oder 5 secundäre Kategorien (Formeinheit — Formureinheit u. s. w.) sich unterscheidet. Formeinheit und Wesenheit, die wohl im Denken sich unterscheiden lassen, in Gott aber stetig verbunden sind, bilden in ihrer Verbundenheit die „Seinheit" (existentia) Gottes, die dritte Grundkategorie, die, wie sie Wesenheit und Form vereint, so auch die untergeordneten Wesenheiten der letzteren beiden verbindet, und daher wiederum 4 oder resp. 5 secundäre Kategorieen unter sich befaßt. Sofern nun sonach das göttlich Wesen gemäß diesen kategorischen Bestimmungen in sich unterschieden sey und damit eine „Gegenheit" in Gott hervortrete, so sollen endlich noch die drei Kategorieen der „einheitlichen Satzung" oder der Thesis, der „gegenheitlichen Satzung" oder Antithesis, und der „vereinheitlichen Satzung" oder Synthesis als Grundwesenheiten an Gott zu unterscheiden seyn. —

An der Art und Weise, wie Krause diese seine 15 (18) Kategorieen deducirt oder vielmehr nicht deducirt, indem er eben nur einfach behauptet: wir unterscheiden an Gott seine Wesenheit, und an der Wesenheit die Einheit, Selbstheit, Ganzheit u. s. w., zeigt sich zur Evidenz, was ihm eigentlich und in Wahrheit die Kategorieen seyn sollten. Allerdings nämlich unterscheiden wir die Dinge selbst nach Wesenheit und Formheit, Selbstheit (Substanzialität), Ganzheit, Qualität und Quantität u. s. w., und eben damit unterscheiden wir zugleich an den Dingen ihr Wesen und ihre Form, ihre Substanz, ihre qualitative und quantitative Bestimmtheit: nur indem wir sie so gemäß den Kategorieen in sich wie von einander unterscheiden, erhalten wir Anschauungen, Vorstellungen, Begriffe von ihnen. Mithin sollten für Krause die Kategorieen auch nur die allgemeinen Unterscheidungsnormen und Unterschiedskriterien der Dinge (alles Gedachten) seyn. Statt dessen hypostasirt er sie aber zu „Grundwesenheiten" des Absoluten, zu Eigenschaften Gottes, die angeblich nicht

einmal näher bestimmt, definirt, nach Sinn und Bedeutung erklärt, sondern nur „geschaut" oder an der „Grundschauung" Gottes unterschieden werden können. Allein wie die an sich leeren, formellen Begriffe der Wesenheit, Formheit, Seynheit und der ihnen untergeordneten Kategorieen Grundwesenheiten des Absoluten, reelle Eigenschaften Gottes sollen seyn können, ist schlechterdings nicht einzusehen. Ist denn damit, daß ich Gott Wesenheit, Formheit, Seynheit belege, eine Eigenschaft Gottes ausgedrückt? Alles dieß kommt ja auch allen übrigen Dingen, wenn auch angeblich auf „endliche Weise" zu; und es fragt sich daher vielmehr, worin denn die Wesenheit Gottes, nicht bloß ihrer „Weise" nach, sondern eben wesentlich vom Wesen der Welt, des Menschen u. s. w. sich unterscheide: erst mit der Angabe dieses Unterschieds wäre etwas vom Wesen Gottes ausgesagt, ihm eine Bestimmtheit, eine Eigenschaft beigelegt. Die Anhänger Krause's leugnen freilich, daß jene sog. Grundwesenheiten leere bloß formelle Begriffe seyen; sie behaupten an ihnen einen „Schlüssel zur Enthüllung göttlicher Geheimnisse," einen „Compaß für das unermeßliche Gedankenmeer" zu haben. Allein worin besteht denn das Wesen der Wesenheit, das Selbst der Selbstheit, das Ganze der Ganzheit, die Form der Formheit u. s. w.? Darauf fehlt bis jetzt die Antwort und muß fehlen. Denn es leuchtet ein, daß, da Wesenheit nicht nur Gott, sondern allen Dingen zukommt und zwar so, daß Gott und die Dinge verschiedener Wesenheit sind, mit dem logischen Begriffe der Wesenheit nichts andres ausgedrückt seyn kann als die allgemeine Art und Weise (Form) wie Alles, was Wesen ist, von Allem, was bloß Erscheinung oder unwesentlich an den Dingen ist, sich unterscheidet.

Krause trifft, wie gesagt, im Wesentlichen mit Hegel zusammen. Auch bei Hegel begegnen wir derselben Hypostasirung der logischen Kategorieen zu den „reinen Wesenheiten" des Absoluten. Sie sind nach ihm zunächst „die reinen Denkbestimmungen," die „Totalität der Bestimmungen und Gesetze, die das reine (allgemeine, absolute) Denken sich selber giebt." Das reine Denken ist, in seiner reinen Selbstbestimmtheit, Selbstunterscheidung und

Selbstvermittelung, selbst das reine Seyn, selbst Werden, Daseyn Qualität, Quantität, Maaß, Wesen und Erscheinung, Inneres und Aeußeres, Grund und Folge, Substanz, Ursache, Begriff u. s. w. Aber das reine Denken in der Totalität (Einheit) dieser seiner ewigen Bestimmtheiten als „die logische Idee" oder der in seiner Objektivität sich selbst als Subjekt-Objekt erfassende Begriff ist das Absolute selbst, Gott selbst, „wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und des endlichen Geistes ist," — also Gott als die Voraussetzung der Natur und des Geistes oder vielmehr Gott in seiner ersten Grundwesenheit als dem Prius seiner Selbstexplication zur Natur und zum Geiste. Denn die logische Idee ist es, die „sich selbst frei als Natur entläßt," und aus der Natur zu sich selbst „zurückkehrt," in welcher Rückkehr erst Gott als absoluter Geist ist: es ist „die eigne Thätigkeit der logischen Idee, sich zur Natur und zum Geiste weiter zu bestimmen und zu entfalten." Darum sind dann aber die Kategorieen nicht bloß die reinen Denkbestimmungen, sondern auch „die reinen Wesenheiten der Dinge;" und die Naturphilosophie und die Philosophie des Geistes „sind gleichsam nur eine angewandte Logik, denn diese ist die belebende Seele derselben." „Das Interesse der übrigen Wissenschaften ist dann nur, die logischen Formen in den Gestalten der Natur und des Geistes zu erkennen, Gestalten, die nur eine besondre Ausdrucksweise der Formen des reinen Denkens sind." Oder wie Hegel an einer andern Stelle sich ausdrückt: „die logische Idee ist die absolute und alle Wahrheit," welche durch die Philosophie der Natur und des Geistes nur die Bedeutung erhält, „die im concreten Inhalte als in ihrer Wirklichkeit bewährte Allgemeinheit zu seyn" (Encykl. §. 236. 574.). Das Wahre läßt sich daher zwar auch wohl in der Erfahrung und in der Reflexion erkennen; denn die Idee ist nichts bloß Jenseitiges, sondern bewährt sich im concreten Inhalte der Erfahrung als sein Allgemeines, seine Wahrheit. Aber in der Erfahrung wie in der Reflexion ist das Wahre nicht „in seiner eigentlichen Form" vorhanden. Diese Form, die „absolute Form, in der die Wahrheit erscheint wie sie an und für sich

ist," ist die „reine" Form des Denkens;" jene beiden andern sind nur „endliche Formen." Die Logik, „das System der reinen Vernunft, das Reich des reinen Gedankens," ist daher allein „die Wahrheit wie sie ohne Hülle an und für sich ist." Denn das Logische ist „ein System von Denkbestimmungen, bei denen der Gegensatz des Objektiven und Subjektiven in seiner gewöhnlichen Bedeutung" und damit der Gegensatz zwischen dem Inhalt und dem Begriffe „hinwegfällt;" die Wahrheit aber ist „die Uebereinstimmung eines Inhalts mit sich selbst, mit seinem Begriffe," oder „die Uebereinstimmung der Realität und des Begriffs." —

Sehen wir ab von der sehr ungenügenden Art und Weise, wie Hegel vermittelst der sog. dialektischen Methode die einzelnen Kategorieen a priori deducirt, — eine Deduction, die von uns wie von Andern, namentlich von Trendelenburg einer umfassenden Kritik unterworfen worden ist, — sehen wir selbst davon ab, daß, da Hegel in Wahrheit nur durch einen Machtspruch, durch eine unerhörte μετάβασις εἰς ἄλλο γένος das abstrakte menschliche Denken mit dem reinen absoluten Denken identificirt, seine Kategorieen in Wahrheit auch nur die reinen Bestimmtheiten, die das abstrakte menschliche Denken sich giebt, mithin rein subjektiver Natur sind; fassen wir vielmehr nur Hegels Grundanschauung näher ins Auge und suchen sie auf einen möglichst klaren und einfachen Ausdruck zu bringen, so werden wir sagen müssen: Wie nach Hegel das reine, selbstlose absolute Denken das metaphysische Prius der Natur und des Geistes ist, wie die logische Idee, Gott selbst in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und des endlichen Geistes, durch eigne Thätigkeit sich zur Natur und zum Geiste weiter bestimmt und entfaltet, und wie demgemäß die Kategorieen nicht nur die „Definitionen" des Absoluten, in denen es seiner reinen Idee nach sich selbst erfaßt, sondern auch die ewigen Wesenheiten der Dinge sind, die in den Gestalten der Natur und des Geistes nur in besonderer Weise sich ausdrücken, — so ist es demnach der logische Begriff, das logische Wesen, das logische Seyn, welcher als das ideelle metaphysische Allgemeine, dem reellen concreten Seyn der Natur und des

Geistes vorhergehend, sich selbst zum reellen Seyn in Natur und Geist (Weltgeschichte als Geschichte Gottes) besondert und vereinzelt (individualisirt), so daß einerseits das reelle concrete Seyn und Wesen zum logischen, die concrete Anschauung zum logischen Begriff nur wie das Einzelne und Besondre zu seinem Allgemeinen sich verhält, andrerseits aber zugleich Alles was ist in Wahrheit die Form des Begriffs haben muß, weil ja das Verhältniß des Besondern und Einzelnen zum Allgemeinen den logischen Begriff ausmacht. Dieß ist in nuce die Hegelsche Grundanschauung, aus der alle jene obenaugeführten Behauptungen sich von selbst ergeben und ihr volles Verständniß erhalten.

Allein wie das logische Seyn, dieses einfache unbestimmte Unmittelbare = Nichts, sich zu dem reellen, unendlich mannichfaltigen bestimmten und vermittelten Seyn der Natur und Weltgeschichte soll „weiter bestimmen" können; wie das logische Wesen, „das in sich gegangene reine Seyn" (In-sich-Seyn) oder „das Seyn als Scheinen in sich selbst," zur Mannichfaltigkeit der reellen, concreten, in ihrer Bestimmtheit so wesentlich verschiedenen Wesen der Natur und Geschichte sich soll entfalten können; oder wie der logische Begriff, „die Wahrheit des Seyns und des Wesens," zur reellen Mannichfaltigkeit des begrifflichen Daseyns in Natur und Geschichte (der mannichfaltigen, ihrem Begriffe nach so verschiedenen Gattungen, Arten und Exemplare der Dinge) sich soll entwickeln können; — kurz wie die logische Idee, die „absolute Einheit des Begriffs und der Objektivität," sich als Natur aus sich entlassen und damit in der Natur sich selber äußerlich werden, im Geiste zu sich zurückkehren könne, und wie also durch dieses bloße Sich-aus-sich-Entlassen des Logisch-Allgemeinen die unendliche Mannichfaltigkeit der reellen concreten, nach Wesen und Begriff so verschiedenen Dinge des Universums soll entstehen können, ist schlechterdings nicht einzusehen. Daß der Gattungsbegriff, z. B. der Pflanze, als selbstthätige (göttliche) Idee gefaßt, sich in die mannichfaltigen Arten, Species, Exemplare der einzelnen Pflanzen ausbreite, gliedere, specificire, ist allenfalls wohl denkbar zu machen, ja von

gewissen Prämissen aus als denknothwendig darzuthun. Denn alle die mannichfaltigen Pflanzenarten und Exemplare erscheinen nur als Modificationen desselben Einen bestimmten Wesens; trotz ihrer unendlichen Mannichfaltigkeit stellen alle nur den Einen Grundtypus des vegetabilischen Lebens dar und sind im Wesentlichen Eins. Daß aber die reine Kategorie z. B. der Qualität, in die mannichfaltigen concreten, einander gerade entgegen gesetzten Eigenschaften der reellen Dinge, in Starr und Flüssig, Hart und Weich, Dicht und Locker u. s. w., sich soll entfalten können, daß diese Gegensätze, die in ihrer reellen concreten Bestimmtheit nichts mit einander gemein haben, nur Specificationen oder Modificationen des logischen Begriffs seyn sollen, ist schlechterdings unbegreiflich, ja undenkbar, und daher auch von Hegel nirgend dargethan (Denn seine bloße Versicherung, die logische Idee entlasse sich frei als Natur, wird doch wohl nicht für einen Beweis gelten sollen, da sie nicht einmal etwas Denkbares aussagt). Alles, was ist, alles reell Seyende, abgesehen von seiner Bestimmtheit, rein und bloß als seyend gefaßt, ist freilich ein unterschiedsloses, unbestimmtes Unmittelbares, und insofern — nicht ein Ausdruck des logischen Seyns, sondern vielmehr — das logische Seyn selbst. Aber es ist dieß nur abgesehen von aller und jeder Bestimmtheit; es ist dieß nur im Unterschiede von allem Werdenden und Gewordenen. An sich ist Alles was ist nur ein nach Seyn, Wesen und Begriff Bestimmtes und nur in seiner Bestimmtheit ist es, was es ist. Diese Bestimmtheit, dieses Was kann das reell Seyende nimmermehr unmittelbar von dem logischen Seyn, Wesen und Begriff, oder der logischen Idee erhalten. Denn gesetzt auch daß die selbstlose logische Idee sich selbst „weiter bestimmen und entfalten" oder sich selbst äußerlich werden könnte, so ist doch dieses weiter bestimmte, sich äußerlich gewordene Selbst eben nur der logische Begriff, das logische zum Seyn als zur einfachen Unmittelbarkeit zurückgegangene Wesen, das logische Seyn. Diese logische Bestimmtheit des logischen Begriffs, Wesens und Seyns kann aber unmöglich die

reelle Bestimmtheit des reellen Seyns, Wesens und Begriffs der Dinge seyn, so gewiß das logische reine Denken nicht dasselbe ist mit dem reellen materiellen Seyn der Natur und Menschheit. Es müßte erst das Unmögliche möglich gemacht und nachgewiesen werden, daß und wie das reine Denken durch weitere Selbstbestimmung und Entfaltung sich zur Materialität des reellen weltlichen Seyns gleichsam verdichten, erstarren, versteinern könne. Das Hegelsche Sich-aus-sich-Entlassen und damit Sich-äußerlich-Werden der logischen Idee ist offenbar nur ein nicht einmal glücklich gewählter Ausdruck, um die innere Unmöglichkeit der Sache zu verhüllen. Denn abgesehen von der Widersinnigkeit einer Emanation, in der das Emanirende sich selber (ganz und gar) emanirt, so ist ja die entlassene, entäußerte logische Idee doch immer nur die logische Idee; das reine Denken, das als absolute Idee sich selber entläßt, ist und bleibt doch in seiner Entlassenheit immer nur reines logisches Denken. Gesetzt aber auch jenes Unmögliche, Undenkbare wäre denkbar gemacht, welchen Sinn und Zweck kann es haben, daß die logische Idee sich zur Natur und zum Geiste weiter bestimmt? Ist — wie Hegel von seiner Ansicht aus ganz consequent behauptet — die logische Idee die absolute und alle Wahrheit, die reine Vernunft, Gott selbst in seinem ewigen Wesen, sind die Gestalten der Natur und des Geistes nur eine besondre Ausdrucksweise der Formen des reinen Denkens d. h. des logischen Begriffs, Wesens und Seyns, so ist es ja schlechthin überflüssig, sinn- und zwecklos, daß die logische Idee sich selber als Natur entläßt, zur Natur und zum Geiste sich entfaltet! Ja dieses überflüssige Thun wird zum völlig unvernünftigen Gebahren, wenn, wie Hegel (offenbar veranlaßt durch die augenfällige Thatsache, daß sein logischer Begriff nicht durchweg in der Natur herrscht) behauptet, „die Ohnmacht der Natur es mit sich bringt, die logischen Formen nicht rein darzustellen" oder „die Begriffsbestimmungen nur abstrakt zu erhalten und die Ausführung des Besondern äußerer Bestimmbarkeit auszusetzen," wenn „das Leben als natürliche Idee der Unvernunft der Aeußerlichkeit hingegeben ist," kurz wenn die logische Idee als Natur zu ohnmächtig ist um vernünftig zu seyn!

Gleichwohl liegt auch der Krause-Hegel'schen Ansicht eine wichtige Wahrheit zu Grunde, und es ist insbesondere das Verdienst Hegels, diese Wahrheit mit Energie geltend gemacht, — den Kategorieen nämlich die reelle objektive Bedeutung, die ihnen entweder geradezu abgeleugnet oder doch nicht ausdrücklich zugesprochen war, vindicirt zu haben. Die Kategorieen sind allerdings nicht bloße Bestimmungen unsers Denkens, sondern auch des reellen Seyns; sie gehen durch beide Sphären hindurch und sind die Hauptbindeglieder zwischen beiden, durch die es allein möglich ist, daß die Bestimmtheit des uns äußerlich gegenüberstehenden Seyns mit der Bestimmtheit unsers Denkens d. i. mit unseren Anschauungen und Vorstellungen, so wie der Zusammenhang und die Ordnung des Seyns mit der Ordnung und dem Zusammenhange unsers Denkens d. i. mit unsern Begriffen und Ideen congruiren. Ja die Kategorieen können sogar in gewissem Sinne als die Bestimmungen des Absoluten, Gottes bezeichnet werden. Nur sind sie nicht Momente der Idee Gottes, nicht Bestimmungen seines Wesens, also auch selbst keine metaphysischen Wesenheiten, nicht substanzieller Natur, sondern sie sind auch in Gott, wie sich zeigen wird, logischer Natur, die logischen Urgedanken des absoluten Denkens, von ihm frei producirt als die allgemeinen ewigen Grundbestimmnngen, die zwar nicht sich selbst in die concrete Mannichfaltigkeit und Bestimmtheit des reellen Seyns der Dinge wie das Allgemeine in das Besondere und Einzelne, entfalten, wohl aber die apriorischen, dem reellen Seyn vorhergehenden Medien sind, vermittelst deren Alles was ist, Natürliches wie Geistiges, seine Bestimmtheit durch die denkendschaffende Thätigkeit Gottes erhält. —

Trendelenburg endlich erkennt diese eben so ideelle als reelle, subjektive als objektive Bedeutung der Kategorieen an. Nur gründet sich ihm dieselbe nicht auf das Wesen des Absoluten, sondern auf das, was er (in den „Logischen Untersuchungen") die Bewegung überhaupt oder (in der Geschichte der Kategorieen) die „construktive Bewegung" nennt. Diese Bewegung ist es, welche, dem Seyn und dem Denken gemeinsam, in beiden Sphären wesentlich

lich dieselbe und daher das beide verbindende, vermittelnde Medium, in ihrem Fortschritt, ihrem Gange, ihrem Rythmus, unmittelbar die Kategorieen erzeugt. Demgemäß sind zwar wohl die realen Kategorieen von den modalen zu unterscheiden: jene sind die Grundbegriffe des Seyns, diese die Grundbegriffe des Denkens, „welche erst im Akte des Erkennens entstehen, indem sie dessen Beziehungen und Stufen bezeichnen;" jene (z. B. Substanz, Quantum) bezeichnen daher die Dinge unmittelbar, diese dagegen (wie Erscheinung, Mögliches) werden nur mittelbar von den Dingen ausgesagt, indem sie immer einen Bezug des Erkennens zu den Dingen mitbegreifen. Allein „da es kein Denken geben kann ohne das gegenüberstehende Seyn, an dem es arbeitet, so werden die Grundbegriffe des Denkens (die modalen Kategorieen) zugleich Grundbegriffe der Dinge, inwiefern diese gedacht werden und daran das Denken reift." Nachdem Trendelenburg diesen Unterschied zwischen den realen und modalen Kategorieen erörtert und vermittelt hat, läßt er die letzteren vorläufig fallen, und betrachtet die realen Kategorieen näher. Diese, zu denen Trendelenburg Causalität, Substanz, Form, Qualität, Quantum, Maaß, Inhärenz und Wechselwirkung zählt, durchlaufen nämlich nach ihm gleichsam vier Bildungs- oder Entwickelungsstufen ihres Wesens und ihrer Bedeutung. Die erste derselben ist die mathematische. Zunächst nämlich bilden sich die realen Kategorieen im Geiste „durch die im Geiste frei gewordene Bewegung, die der Ursprung der mathemathischen Welt ist." Indem diese construktive Bewegung, die allgemeine Bedingung des Denkens, unmittelbar durch ihr bloßes Daseyn Raum und Zeit, Figur und Zahl aus sich hervorbringt, so ist sie eben damit produktiv, und in diesem ihren Produciren, in ihrer erzeugenden That liegt zuvörderst die Kategorie der Causalität. Durch dieselbe construktive Bewegung setzt und schließt sich aber in der Figur und Zahl auch ein relativ selbständiges Ganzes ab, und ein solches enthält in sich den Grundbegriff der Substanz. Das Verfahren oder die Handlungsweise des Producirens derselben construktiven Bewegung ergiebt ferner das, was im weitesten Sinne die Kategorie der die Materie befassenden

Form heißt. Indem diese die Substanzen determinirt und zu eigenthümlichen Bewegungen bindet, so daß an denselben Causalität haftet, wird durch dieß Grundverhältniß die Qualität im weitesten Sinne erzeugt. Unmittelbar aus der stetigen Bewegung folgt das Quantum, und aus dem gleichartigen Ursprunge desselben die Meßbarkeit, das Maaß. Inhärenz und Wechselwirkung endlich ergeben sich, inwiefern die Qualitäten theils von der Substanz befaßt werden, theils zusammen die Substanz in ihrer Aeußerung bilden." — Aber die construktive Bewegung liegt nach Trendelenburgs Grundvoraussetzung eben so als „Grundthätigkeit" den Dingen zu Grunde. „Wie sie im Denken construktiv wirkt, so ist sie in der Materie das Erzeugende: so weit wir Vorstellungen von der Materie haben, haben wir sie nur durch die Bewegungen, in denen sie sich äußert; die Sinne, deren Objekt die Materie ist, empfinden nichts als specificirte Bewegungen." Darum haben die zunächst (auf der ersten mathematischen Stufe) im Geiste erzeugten Kategorieen unmittelbar „Anwendung in den Dingen." Damit ergiebt sich die zweite Stufe, die man etwa die physische oder materielle nennen kann. Die Kategorieen erhalten materielle Bedeutung, indem die mathematischen Kategorieen „im Materiellen erfüllt" werden. Jene erste Grundlage bleibt, aber es tritt ein eigenthümliches Element hinzu, das durch die Sinne gegeben wird, während im mathematischen Gebiete die selbstthätig erzeugende Bewegung des Denkens allein wirkte. Durch dieses neue Element wird demgemäß das geschlossene Ganze, das auf der 1sten Stufe z. B. in der Figur und Zahl erschien, auf der 2ten „zur materiellen Substanz;" die auf der 1sten durch die Form bestimmten Qualitäten werden auf der 2ten zu „gebundenen Kräften" u. s. w. — Auf diesen beiden ersten Stufen erscheint die die Kategorieen erzeugende Thätigkeit des Denkens wie des Seyns nur als eine natürliche, physische, indem vom Bewußtseyn gänzlich abgesehen ist. Wo diese „nackte (unbewußte) Bewegung" herrscht, da kann nur von blinder Ursächlichkeit die Rede seyn: das Erscheinende, Seyende liegt dem Gedanken als ein Prius vor, das er sich wie ein Fremdes nur

anzueignen hat. Allein, fährt T. fort, „schon aus der bewußten Richtung der construktiven Bewegung im Mathematischen entspringt bereits mehr als blind wirkende Causalität; es wird durch dieselbe auf dem Gebiete der menschlichen Thätigkeit der große Begriff des Zwecks möglich und in der Natur erkennbar.“ Mit ihm ändert sich jenes Verhältniß, nach welchem das Seyende das Prius des Gedankens war. Wo wir, wie im Organischen, den Zweck verwirklicht vorfinden, ist vielmehr das Seyn von einem zu Grunde liegenden Gedanken, von einem Bezuge auf das im Gedanken vorgebildete Ganze bestimmt; das Seyn ist nicht mehr dem Gedanken fremd, sondern selbst im vorangegangenen Denken gegründet. Wird nun dieses „Grundverhältniß“ den Kategorieen eingebildet, so erheben sie sich damit zu einer höheren Stufe, die man die organische nennen kann. Ihre Bedeutung wird damit eine andre, höhere: die wirkende Ursache, vom Zwecke bestimmt, wird zum Mittel; die Substanz, deren Baue der leitende Gedanke (Zweck) zu Grunde liegt, wird in verschiedener Abstufung zur Maschine oder zum Organismus; die physischen Kategorieen verwandeln sich in organische. Durch diese 3te Stufe endlich ist schon zugleich die vierte, die ethische Stufe der Kategorieen vorgebildet. Sie unterscheidet sich nur dadurch von der dritten, daß auf ihr nicht, wie in der Natur, der Zweck des Ganzen blind verwirklicht, sondern erkannt und mit freiem Bewußtseyn ausgeführt wird. Alle sittlichen Begriffe ruhen auf dem Zwecke, der als göttliche Bestimmung dem Menschenleben zu Grunde liegt, aber auf dem in Erkenntniß und Gesinnung aufgenommenen Zwecke. Das Gute ist daher nur an dem unbedingten Zwecke zu messen, und ein großer Theil der s. g. Tugenden sind eben nur ethische Kategorieen, die aus den organischen Kategorieen durch die hinzugetretene Erkenntniß und Gesinnung hervorgehen; so z. B. wird das lebendige persönliche Maaß, in welchem die Anschauung des Mathematischen nicht aufgegeben ist, zu jener σωφροσύνη, die wir mit Besonnenheit zu übersetzen pflegen. —

Wir wollen auch diese Trendelenburgsche Ansicht nicht näher nach ihrer Begründung, nach ihrer Deduction fragen; wir wollen

nicht urgiren, daß die s. g. construktive Bewegung als gleichmäßig durchgehend durch die Sphären des Seyns und des Denkens nicht nur eine bloße hypothetische Voraussetzung ist, sondern daß auch nicht einzusehen ist, wie diese Bewegung, da doch das Denken und das materielle Seyn verschieden sind und auch von Trendelenburg unterschieden werden, im Denken und Seyn dieselbe seyn kann; wir wollen nicht das Auftreten des Zweckbegriffs nach seiner Berechtigung fragen, obwohl wir nicht einzusehen vermögen, wie der Zweck aus der construktiven Bewegung hervorgehen, aus ihr als ein Grundbegriff des Seyns wie des Denkens sich absetzen, noch wie er etwa selbst construktive Bewegung (oder eine besondere Form derselben) seyn könne, da er ja vielmehr der feste, ruhende Punkt, das ideell bereits fertige Ganze ist, das die Bewegung der wirkenden Ursachen (Mittel) bestimmt, das also ohne selbst Bewegung zu seyn die Bewegung der letzteren hervorruft oder doch beherrscht;*) — wir wollen vielmehr wiederum nur die Ansicht

*) Trendelenburg sagt zwar (Log. Unters. II, 69.): „Wo die wirkenden Ursachen sich dem Zwecke unterwerfen, da sind viele zusammen thätig. Das mannichfache Spiel der Combination, das versucht werden muß, um die Bedeutung der einzelnen für den Zweck zu finden, wird allein durch die frei entwerfende Bewegung möglich. Der Zweck kleidet sich dabei in eine eigenthümliche Anschauung. Die verschiedenen für Einen Zweck arbeitenden Kräfte (die wirkenden Ursachen) müssen nach Einem Punkte hin zusammen neigen und in ihrer Richtung darauf hinweisen. Dieser Punkt, in vielen Fällen nur ideal, aber durch den Gang und die Ordnung der Kräfte angedeutet und nothwendig gesetzt, bezeichnet der Anschauung die Einheit der Zwecke in der Fülle der dienenden Kräfte. Diese Convergenz der Richtungen begleitet den Zweck dergestalt, daß, wo sie in der Erfahrung nicht nachgewiesen werden kann, auch der Zweck nicht zu erkennen ist.“ Allein durch diese Sätze ist auf keine Weise dargethan, weder daß der Zweck selbst (objektiv) in der construktiven Bewegung seinen Grund habe oder selbst wesentlich construktive Bewegung sey, noch daß wir (subjektiv) von ihr aus, sey es durch Anschauung der construktiven Bewegung des Seyns oder durch Reflexion auf die construktive Bewegung unsers Denkens, zum Begriffe des Zwecks gelangen. Jene Convergenz der Richtungen der wirkenden Ursachen (der construktiven Bewegung) auf Einen Punkt ist wohl eine Folge des die wirkenden Ursachen und damit die construktive Bewegung beherrschenden Zwecks, aber keineswegs der Zweck selbst, weder seinem Wesen noch seiner Erscheinung nach. Und jenes mannichfache Spiel der Combination, das auf der frei entwerfen-

selbst vom Wesen der Kategorieen näher ins Auge fassen und kritisch beleuchten. Hier müssen wir es nun sogleich als einen Mangel der wissenschaftlichen Behandlung rügen, daß Trendelenburg weder in den logischen Untersuchungen noch in der Geschichte der Kategorieen den Begriff derselben näher erörtert hat. Er läßt es bei ganz allgemeinen, beiläufig hervortretenden Bezeichnungen bewenden, gleich als wenn es sich von selbst verstünde, was man sich unter dem Namen Kategorie zu denken habe. Ja diese Bezeichnungen, die mannichfach variiren, stimmen nicht einmal unter einander überein. So bezeichnet er die Kategorieen als „die wiederkehrenden Bestimmungen, unter welche wie unter höhere Mächte im Concreten wie im Abstrakten all unser Denken fällt," als „die Urbegriffe, die, weil die Bewegung, das Gegenbild der räumlichen, die erste und schöpferische That unsers Denkens sey, zunächst aus dieser ursprünglichen That hervorgehen," die aber, weil die Bewegung eben so auch das reelle Seyn productiv und construktiv beherrsche, nicht bloß „die Grundbegriffe des Denkens," sondern auch die „Grundbegriffe des Seyns" seyen, „letzte Begriffe," — „unter welche wir die Dinge fassen, weil sie ihr Wesen sind" (Log. Unters. I, 278 ff. Gesch. d. Kateg. S. 207. 364.). Er bezeichnet sie aber auch als „die allgemeinen Formen der Begriffe, inwiefern dem Denken wie dem Seyn gleicher Weise die Bewegung zum Grunde liegt;" er sagt: „wir sehen die Kategorieen als Begriffe von Grundverhältnissen durch die con-

---

den Bewegung beruht, würde uns eben so wenig als die Wahrnehmung dieser Convergenz der Richtungen unter den wirkenden Kräften der Natur auf den Begriff des Zwecks führen, wenn wir nicht diesen Begriff, sey es auch noch so dunkel und unbewußt, bereits in uns hätten. Behauptet doch T. selbst (S. 66. : „Wie wir die äußere Bewegung nur durch die eigne Bewegung des Geistes erkennen, so erkennen wir auch den äußern Zweck, den die Natur verwirklicht hat, nur weil der Geist selbst Zwecke entwirft und daher Zwecke nachbilden kann." — Wo aber ist dann die Geburtsstätte des Zwecks und des Zweckbegriffs, wenn doch offenbar nicht in der construktiven Bewegung, weder des Seyns noch des Denkens? Von woher will ihn T. deduciren? Oder sollen wir uns bei der Versicherung beruhigen, daß „der Zweck als ein zweites Apriori in die Wissenschaften eingreife," d. h. daß er nicht deducirbar sey? —

struktive Bewegung werden, und sie sind selbst nichts als diese fixirten Grundverhältnisse, – in sich klar, weil sie, vorausgesetzt daß die construktive Bewegung die Grundthätigkeit des Denkens ist, stillschweigend in jeder Aeußerung des Denkens enthalten sind;" und wiederum sind sie ihm „die Grundbegriffe, in denen sich die in den Anschauungen wiederkehrenden Grundverhältnisse absetzen und einprägen, während das wechselnde Beiwerk und die veränderliche Zuthat in den unbestimmten Hintergrund tritt und sich gegenseitig stört und verwischt." (Log. Unters. II, 72. Gesch. d. Kat. S. 366. 369.). — Wir gestehen, daß wir diese verschiedenen Erklärungen nicht wohl unter Einen Begriff zu vereinigen vermögen. Sind die Kategorieen die Ur- oder Grundbegriffe nicht nur des Denkens sondern auch des Seyns, ja sind sie das Wesen der Dinge selbst, so können sie doch wohl nicht zugleich bloße Formen von Begriffen seyn. Und sind sie die wiederkehrenden Bestimmungen, unter welche wie unter höhere Mächte all unser Denken fällt, oder (was doch wohl dasselbe ist) die nothwendigen Gesichtspunkte des Denkens, d. h. sind sie Normen, Regeln, Gesetze, die unser Denken bestimmen, denen gemäß die Thätigkeit unsers Denkens sich vollzieht, oder durch die sie normirt, geregelt wird, die also ursprüngliche immanente (aktive) Bestimmungen unsers Denkens sind, so können sie wiederum nicht wohl bloße Grundbegriffe seyn, in denen sich die in den Anschauungen wiederkehrenden Grundverhältnisse absetzen und einprägen: denn danach scheint es, als sollten sie nur die aus der Anschauung abstrahirten und damit von der Erfahrung veranlaßten Begriffe dieser Grundverhältnisse seyn. Sind sie endlich Begriffe solcher Grundverhältnisse, so ist wiederum nicht wohl einzusehen, wie sie zugleich das Wesen der Dinge selbst seyn oder auch nur ausdrücken sollen: wenigstens hätte erst gezeigt werden müssen, wie das Wesen der Dinge und ihre Grundverhältnisse in Eins zusammenfallen.

Diese Verwirrung rührt, wie wir glauben, einerseits daher, daß T. das Wesen der Kategorieen, das was sie an sich (subjektiv wie objektiv, im Denken wie im Seyn) sind und bedeuten, von der Art und Weise, wie sie uns zum Bewußtseyn kom-

men und als Begriffe unsers Denkens sich bilden, nicht scharf und ausdrücklich genug unterschieden hat; andrerseits aber darin, daß ihm, dem gründlichen, ruhigen, unbefangenen Forscher, das Richtige, das, was wir wenigstens für das wahre Wesen der Kategorieen halten, zwar vorschwebte, aber nicht zur Klarheit und Bestimmtheit der Fassung kommen konnte, theils weil es noch mit fremdartigen Elementen gemischt, theils weil es durch die construktive Bewegung, aus der Alles hergeleitet werden sollte, unter einen falschen Gesichtspunkt gestellt war. Zu den fremdartigen Elementen, die mit Trendelenburgs Grundanschauung selbst nicht stimmen, rechnen wir hauptsächlich die Behauptung, die Kategorieen seyen das Wesen der Dinge selbst, oder wie Krause und Hegel sagen würden, die Grundwesenheiten der Dinge. Denn zum Wesen der Dinge gehören doch nicht bloß die Form, die Gestalt, die Größe, das Maaß, die Grundverhältnisse (der Ursache und Wirkung, des Ganzen und seiner Theile, der Substanz und ihrer Modificationen oder nach T. der Substanz und der theils von ihr befaßten, theils sie bildenden Qualitäten), wie sie nach T. durch die construktive Bewegung gesetzt werden, sondern vor Allem das, was von der construktiven Bewegung bewegt wird oder in ihr sich selber bewegt. Dieses Was, dieses Inhaltliche, Substirende, oder wenn man will Substrat, gesetzt auch daß es durch die construktive Bewegung seine Form, Größe, Qualität, Ganzheit, Wirkungsweise (Causalität), kurz die ganze Bestimmtheit seiner selbst wie seiner Grundverhältnisse empfinge, kann doch aus der construktiven Bewegung nicht selbst hervorgehen, und mithin auch in dem seine Bestimmtheit und Grundverhältnisse ausdrückenden Begriffen nicht mit enthalten seyn. Mithin können auch diese Begriffe, d. h. die Kategorieen, nicht das Wesen der Dinge ausdrücken, geschweige denn selbst seyn. Die construktive Bewegung vertritt bei T. offenbar die schöpferische Thätigkeit Gottes, die Urthätigkeit, durch die Alles was ist, Natürliches wie Geistiges (Seyn und Denken), sein Daseyn und seine Bestimmtheit hat. Aber weil er sie von vornherein nur als Bewegung, nicht als geistige, selbstbewußte, des Seyns mächtige und es gemäß den Kategorieen bestimmende Denkthä-

tigkeit faßt, — obwohl doch nicht einzusehen ist, wie die Bewegung **construktiv** seyn kann, wenn sie nicht vom Denken bestimmte, vom Bewußtseyn begleitete Thätigkeit ist, — so hat er sich dadurch den richtigen Gesichtspunkt verrückt, aus dem allein die Kategorieen ihrem wahren Wesen nach sich begreifen lassen. Letztere (abgesehen von jener ihrer Bestimmung, das Wesen der Dinge selbst zu seyn) sind daher wohl das, als was sie T. bezeichnet; sie sind die nothwendigen Gesichtspunkte unsers Denkens, die wiederkehrenden Bestimmungen, unter welche wie unter höhere Mächte (d h. unter allgemeine Normen, Regeln, Gesetze) all unser Denken fällt, sie sind die Grundbegriffe des Denkens wie des Seyns, d. h. die Begriffe, vermittelst deren Alles was ist, jeder Gedanke wie jedes Seyende seine Bestimmtheit erhält, und eben damit sind sie die Begriffe der Grundverhältnisse der Dinge. Aber es erhellet nicht, **wie** sie das Alles seyn und diese verschiedenen Bestimmungen aus Einem und demselben Begriffe sich ergeben können, wenn sie nur aus der construktiven Bewegung im Denken und Seyn „sich absetzen." —

Ich stelle nun diesen verschiedenen Ansichten meine *eigene* ohne Weiteres gegenüber, die, wie mir scheint, wenn sonst durch nichts, jedenfalls doch durch ihre Klarheit und Einfachheit sich empfiehlt. Ich habe sie ihren wesentlichen Grundzügen nach bereits in meiner „Grundlegung des Systems der Philosophie oder der Lehre vom Wissen" dargelegt und fasse hier nur zusammen, was dort um der Deduction willen an verschiedene Stellen vertheilt werden mußte.

Im Gegensatz gegen die neuere von Schelling ausgegangene Speculation muß ich behaupten, daß die **reine, absolute Identität** schlechthin undenkbar ist: das Denken kann schlechthin nichts denken, ohne es wenigstens von sich selbst, dem Denken zu **unterscheiden**. All' unser Denken, Wahrnehmen, Anschauen, Vorstellen, Begreifen, Erkennen, Wissen, ja selbst unser Empfinden und Fühlen beruht auf der **unterscheidenden** Thätigkeit des Geistes; sie ist die **Grund**thätigkeit in theoretischer wie praktischer Beziehung, weil in ihr allein die Möglichkeit des Be-

wußtseyns beruht, ohne welches das Denken nicht Denken, der Geist nicht Geist ist: Bewußtseyn ist selbst nichts Andres als die unterscheidende Thätigkeit des Denkens oder wenn man will, zunächst des Empfindens, Fühlens, Wahrnehmens 2c., durch welche es den Gedanken, die Empfindung (das Gedachte, Empfundene) in sich selbst von sich unterscheidet. Indem aber das Denken das Gedachte von sich, dem Denken, unterscheidet, wird das Denken sich selber gegenständlich, es wird selbst zu einem Gedachten, d. h: in der dem Denken eigenthümlichen und nothwendigen Form des Bewußtseyns, womit es erst Denken ist, liegt zugleich nothwendig, daß das Gedachte nicht nur vom Denken, sondern auch vom Gedachten unterschieden werde. Ohne diese Unterscheidung bliebe das Gedachte ein schlechthin Unbestimmtes: denn alle Bestimmtheit ist Unterschiedenheit in sich oder von Anderem, beruht auf Unterscheidung. Wie wir sonach nur in Unterschieden zu denken vermögen, — Denken ganz allgemein genommen als alle die verschiedenen s. g. Vermögen oder Thätigkeitsweisen des Geistes umfassend, — so vermögen wir auch das Identische, Eine nur zu denken, indem wir es von dem Mannichfaltigen unterscheiden: das Eine ist nur das in sich Unterschiedene, das Mannichfaltige das von Anderem (außer ihm) Unterschiedene; nur in diesem Unterschiede ihrer Unterschiedenheit besteht das Wesen beider, eben darin liegt auch zugleich ihre nothwendige Beziehung auf einander und daß jedes nur denkbar ist im Unterschiede vom Andern. Deshalb endlich vermögen wir auch die Einheit des Mannichfaltigen, die Vermittelung des Unterschiedenen (der Gegensätze) nur zu denken, indem wir sie aus der Vielheit des Mannichfaltigen, aus der Unterschiedenheit des Unterschiedenen hervorgehen lassen, d. h. indem wir sie von letzterer, wenn auch als einer vergangenen, aufgehobenen, fortwährend unterscheiden.

Aber auch im (reellen) Seyn wäre die absolute Identität nur das reine Chaos, die Urnacht, in der Alles verschwindet und eben deshalb nichts ist. Auch das Seyn als solches — d. h. abgesehen von seinem immer schon nothwendig mitgedachten Unterschiede gegen das Denken — vermögen wir nur zu denken, indem

wir sofort Unterschiede in ihm setzen oder doch es selbst vom Werden und Gewordenseyn (Daseyn) unterscheiden. Ohne alle Unterscheidung und Entgegensetzung wäre das reine Seyn nur die Abstraktion von allem Bestimmten, Unterschiedenen, nur das schlechthin Unbestimmte, Unterschiedslose (Einfache), d. h. die Negation alles Bestimmten und Unterschiedenen. Aber diese Negation, diese Abstraktion setzt das, was sie negirt und wovon sie abstrahirt, voraus, nothwendig voraus, d. h. sie ist nur denkbar, indem das, was ihre nothwendige Voraussetzung ist, ohne welches sie selbst nicht gedacht werden kann, zugleich mitgedacht und eben damit von ihr unterschieden wird. Dieß Mitgedachte, Unterschiedene muß aber nothwendig selbst als seyend gedacht werden, weil sonst das reine Seyn als Negation desselben nur ein Nicht-seyendes und somit überhaupt nichts negiren, d. h. keine Negation seyn würde. Also auch das (reelle) Seyn kann als seyend nur gedacht werden und ist mithin (für uns) auch nur, sofern es in sich unterschieden ist. Diese Nothwendigkeit liegt außerdem schon darin, daß das Denken sich selbst ebenfalls als reell seyend fassen muß und doch zugleich das reelle Seyn außer ihm nur denken kann, indem es sich selbst von ihm und damit sein Seyn von einem andern Seyn unterscheidet: eben damit ist schon das reelle Seyn als in sich unterschieden gesetzt. Und da das Denken nothwendig Thätigkeit, thätiges Seyn ist und nur als solches sich fassen kann, so kann das von seinem (subjektiven) Seyn unterschiedene reelle (objektive) Seyn unmöglich ein schlechthin todtes, starres, unthätiges seyn, weil ja sonst das ganze als denkendes und reelles Seyn in sich unterschiedene Seyn der reine undenkbare Widerspruch des Thätigen gegen das schlechthin Unthätige wäre. Mithin kann auch das reelle (objektive) Seyn nicht ein- für allemal, in schlechthin fixirten Unterschieden unterschieden seyn, sondern sofern es Werden, Entwickelung, Bewegung, kurz sofern Thätigkeit in ihm ist, so können auch seine Unterschiede nur werden, sich entwickeln, d. h. aus einer ihm zu Grunde liegenden Thätigkeit des Unterscheidens hervorgehen.

Diese von der Natur des Denkens und der in ihm waltenden Denknothwendigkeit ausgehende und in sofern apriorische Deduction wird von der Erfahrung vollständig bestätigt. Denn wenn wir nach den Resultaten der Physik und Physiologie das materielle Seyn vermittelst der Sinne nur dadurch wahrnehmen, daß es physikalisch (für das Gefühl, Gehör, Gesicht) oder chemisch (Geschmack und Geruch) sich bewegt, so sind es doch nur specificirte, d. h. unterschiedene Bewegungen, die wir wahrnehmen, und ohne diese Unterschiedenheit, ohne diese Specification würden wir schlechthin nichts wahrnehmen. Diese specificirten Bewegungen werden aber nicht nur von unserm Denken als sinnlicher Empfindung unterschieden, sondern setzen auch an sich selbst, in der Natur, eine unterscheidende Thätigkeit voraus, durch die sie unterschieden, specificirt sind. Alle empirische Naturwissenschaft behauptet wenigstens, daß die Dinge nicht ein- für allemal sind, sondern werden, entstehen, sich entwickeln; indem sie aber entstehen, werden sie zugleich zu bestimmten, begrifflich (nach Gattungen, Arten, Exemplaren) unterschiedenen Dingen; die Thätigkeit, durch die sie entstehen ist also zugleich eine ihre Unterschiedenheit bestimmende und festhaltende d. i. unterscheidende Thätigkeit. —

Sonach müssen wir behaupten: giebt es überhaupt irgend etwas Denkbares, sey es ein Seyendes oder bloß Gedachtes, ein Reelles oder Ideelles, so muß es ein Unterschiedenes seyn, unterschieden durch eine unterscheidende Thätigkeit, so liegt also nothwendig eine unterscheidende Thätigkeit ihm zu Grunde. Denn auf ihr beruht nicht nur alle Bestimmtheit, aller Zusammenhang, alle Ordnung im Seyn wie im Denken, sondern durch sie allein ist überhaupt Etwas denkbar, ist das Seyn wie das Denken selbst denkbar. Eine unterscheidende Thätigkeit geht mithin nothwendig durch das Seyn wie durch das Denken, durch Natur und Geist gleichermaßen hindurch: durch sie allein ist die Natur ein zusammenhängendes, geordnetes Ganzes des Seyns, der Geist ein zusammenhängendes, geordnetes Ganzes des Denkens und Bewußtseyns; durch sie allein ist also die Natur Natur, der Geist Geist. —

Es fragt sich mithin: wie ist diese unterscheidende Thätigkeit möglich? wie vollzieht sie sich? worin besteht ihr Thun nach Inhalt und Form?

1. Zunächst leuchtet ein, daß die unterscheidende Thätigkeit nur relative Unterschiede setzen kann, weil der absolute Unterschied eben so schlechthin undenkbar ist als die absolute Identität. Denn Alles, möge es unterschieden seyn oder als unterschieden gedacht werden, hat wenigstens die Eine, gleiche Bestimmung, ein Seyendes, ein Gedachtes zu seyn. Der reine absolute Unterschied aber würde fordern, daß die Unterschiedenen in schlechthin keiner Beziehung Eins oder gleich seyen, schlechthin keine Bestimmung gemein haben, daß also auch wenn das Eine von beiden ist, das Andere nicht sey, und wenn das Eine gedacht wird, das Andere nicht gedacht werde. Darin aber liegt unmittelbar die Forderung, das unterschieden Seyende vielmehr als nicht seyend, das unterschieden Gedachte vielmehr als nicht gedacht zu denken, d. h. der absolute Unterschied ist der reine Widerspruch, die contradictio in adjecto, — das schlechthin Undenkbare. Aller Unterschied ist nothwendig ein relativer, d. h. alles Unterschiedene muß wenigstens in Einer Beziehung Eins, gleich, nicht unterschieden seyn.

2. Was unterschieden ist, besteht als Unterschiedenes darin, daß das Eine ist, was das Andere nicht ist: der Unterschied überhaupt ist mithin das Nichtseyn des Einen im oder am Andern. Gerade darin aber, worin das Eine das Andere nicht ist, besteht das, was jedes an sich selbst ist: gerade darin ist das Eine das Eine, das Andere das Andere. Jenes Nichtseyn des Einen am Andern ist mithin zugleich das positive Selbst-seyn des Einen, und umgekehrt: jenes Nichtseyn und dieses Selbstseyn ist Eins und dasselbe, und nur sofern beides als Eins und dasselbe gesetzt wird, wird das Eine vom Andern unterschieden. Im Unterscheiden wird mithin nothwendig jenes Nichtseyn des Einen als dieses Selbstseyn desselben Einen, jenes = diesem und dieses = jenem gedacht, d. h indem Eines vom Andern unterschieden wird, wird nothwendig jedes von beiden als sich selber gleich gedacht.

Und sofern etwas nur gedacht werden kann, indem es von einem Andern unterschieden wird, so ist der sog. Satz der Identität: jedes Ding ist sich selbst gleich, A = A, nothwendig ein allgemeines Denkgesetz, weil eben ein Ausdruck der nothwendigen Art und Weise, wie allein die unterscheidende Thätigkeit sich vollziehen kann. Der sog. Satz des Widerspruchs, A nicht = non-A, ist nur die Kehrseite oder der negative Ausdruck des Satzes der Identität. Beide Sätze sagen an sich dasselbe aus: der Satz der Identität behauptet nur positiv, daß A = A gedacht werden müsse, weil es überhaupt nur gedacht werden kann, indem es von Andrem unterschieden wird; der Satz des Widerspruchs behauptet dasselbe nur in negativer Form, daß nämlich A = non A nicht gedacht werden könne, weil es sonst von Andrem nicht unterschieden und also überhaupt nicht gedacht werden könnte: denn als gleich gesetzt mit non-A d. i. mit seinem reinen Gegentheil, wäre es ja nothwendig mit allem Andern schlechthin einerlei, also ununterscheidbar, also undenkbar. Beide Sätze sagen daher zugleich nur aus, daß der absolute Unterschied eben so undenkbar ist als die absolute Identität. Denn wäre A nicht gleich A, d. h. nicht wenigstens sich selbst gleich, so wäre Alles absolut verschieden; und wäre A = non A, d. h. gleich seinem reinen Gegentheile, so wäre nothwendig Alles absolut einerlei.

3. Ist sonach alle Einheit wie alle Unterschiedenheit nur eine relative, indem die Unterschiedenen nicht nur im Unterschiede selbst (sofern der Unterschied das Nichtseyn des Einen im oder am Andern ist) sich auf einander beziehen, sondern auch nur in einer oder der andern Beziehung (Bestimmung) unterschieden seyn können, in einer oder der andern Hinsicht dagegen Eins, gleich seyn müssen, so kann auch die unterscheidende Thätigkeit nur Unterschiede überhaupt setzen, indem sie zugleich die relative Einheit oder Gleichheit der Unterschiedenen setzt; — oder was dasselbe ist, die unterscheidende Thätigkeit kann Alles, was sie setzt, nur Beziehungsweise unterschieden setzen, indem sie eben Jedes nicht nur sich selber gleich, sondern in Einer Beziehung wenigstens auch mit Andrem Eins setzen muß, mag sie es auch in allen übri-

gen Beziehungen als unterschieden von allem Andern setzen. Indem sie nun aber Alles, was sie setzt, in Einer Beziehung als Eins, in andrer Beziehung als unterschieden setzt, so subsumirt sie eben damit im Setzen selbst Alles unter diese Beziehungen der relativen Einheit und Unterschiedenheit. Denn sowohl die Beziehung, in welcher ein Mannichfaltiges Eins ist, als die, in welcher es unterschieden ist, befaßt das Mannichfaltige unter sich, und die Thätigkeit, welche ein Mannichfaltiges unter ein solches, es umfassendes Eines stellt, heißt Subsumiren. Das Thun der unterscheidenden Thätigkeit, das Unterscheiden selbst ist mithin ein solches Subsumiren. Nun sind aber die Beziehungen oder Gesichtspunkte, in welchen das zu Unterscheidende als relativ unterschieden und resp. Eins gesetzt, die Einheitspunkte, unter die ein Mannichfaltiges subsumirt werden soll, nothwendig das Prius des Subsumirens und damit des Unterscheidens selbst: so wenig ich etwas in einen Kasten thun kann, ohne den Kasten schon zu besitzen, so wenig kann ich etwas subsumiren, ohne die Einheit, unter die ich es subsumiren will, vor mir zu haben, und eben so wenig kann ich etwas von einem Andern unterscheiden, ohne die Beziehung, in welcher ich es als unterschieden vom Andern setzen will, vorher schon gesetzt zu haben oder wenigstens im Unterscheiden mit zu setzen. Diese Beziehungen, diese Gesichtspunkte der Unterscheidung müssen mithin entweder von der unterscheidenden Thätigkeit selbst gesetzt seyn, bevor und indem sie unterscheidet, oder wenn sie nicht als causa sui gefaßt werden kann, so müssen sie ihr von dem Andern, von dem sie selbst gesetzt ist, eingepflanzt, immanent ihr vorgesetzt seyn. Im einen wie im andern Falle sind sie aber immer zugleich die immanenten Normen, nach denen die unterscheidende Thätigkeit selbst thätig ist. Denn obwohl jene Beziehungen an sich nur Beziehungen der relativen Einheit und Unterschiedenheit des zu Unterscheidenden oder bereits Unterschiedenen sind, so kann doch wie gezeigt, die unterscheidende Thätigkeit selbst nur Unterschiede setzen, sofern sie gemäß jenen Beziehungen das zu Unterscheidende unterscheidet, sofern sie also ihnen gemäß thätig ist, d. h. sofern ihr Thun durch jene Beziehungen ge-

leitet, bestimmt, normirt wird. Daraus folgt endlich, daß wo unterscheidende Thätigkeit, wie im Wahrnehmen, Anschauen, Erkennen, nicht selbst ursprüngliche Unterschiede schöpferisch setzt, sondern die bereits gesetzten nur reproducirt, das bereits Unterschiedene nur nachunterscheidet, jene Beziehungen nicht nur die immanenten Normen der unterscheidenden Thätigkeit, sondern zugleich die gegebenen allgemeinen Unterscheidungs-Kriterien sind, nach denen sie das bereits Unterschiedene als ein Unterschiedenes bemerkt, wahrnimmt, erkennt. Denn sie kann wiederum das Unterschiedene gar nicht als unterschieden wahrnehmen, ohne die Beziehungen wahrzunehmen, in welchen es unterschieden oder resp. Eins ist. Eben aber als gegebene wahrzunehmende Gesichtspunkte, nach denen das Gegebene bereits unterschieden ist, sind sie für die nachunterscheidende Thätigkeit die allgemeinen Kriterien, vermittelst deren und an denen sie das Unterschiedene als solches erkennt. Denn alles Nachunterscheiden, alles Erkennen von Unterschieden, setzt ein Vergleichen des Unterschiedenen voraus oder ist selbst ein Vergleichen. Alles Vergleichen aber fordert gewisse Kriterien, gewisse Scheidepunkte, nach denen das zu Vergleichende gesondert und resp. zusammengestellt wird: ich kann nicht Alles mit Allem vergleichen, nicht die Größe dieses Hauses mit der Farbe jenes, sondern nur Größe mit Größe, Eigenschaft mit Eigenschaft u. s. w. Diese allgemeinen Vergleichungspunkte, diese Unterscheidungskriterien des bereits Unterschiedenen sind nothwendig dasselbe mit den allgemeinen Normen, nach denen die das Unterschiedene als solches ursprünglich setzende Thätigkeit im Unterscheiden verfährt. Wie also z. B. etwa der Gang eines der besonderen Kriterien oder derjenigen Punkte ist, worin der menschliche Körper mit andern verglichen werden muß, um seinen Unterschied von andern zu erkennen, und woran er also als menschlicher Körper erkannt wird, so sind die Qualität, die Quantität u. s. w. die allgemeinen Kriterien oder Vergleichungspunkte, worin die Dinge überhaupt verglichen werden müssen, um ihre Unterschiede zu erkennen, woran sie also als unterschieden erkannt werden.

Diese allgemeinen Beziehungen der Unterscheidung und Unterschiedenheit, diese allgemeinen Normen der unterscheidenden Thätigkeit und allgemeinen Unterschieds-Kriterien der unterschiedenen Dinge sind die Kategorieen.

Dieß sind die Kategorieen ihrem Wesen und Begriffe nach. Daß sie im Seyn wie im Denken, reell und ideell, nothwendig dieselben sind, ergiebt sich unmittelbar aus diesem ihrem Wesen selbst. Denn sie sind eben die allgemeinen Unterscheidungsnormen und Unterschiedskriterien, nach denen die unterscheidende Thätigkeit überhaupt nothwendig verfährt, möge sie als reelle, das Seyende unterscheidende und damit bestimmende, oder als ideelle, das Gedachte unterscheidende und bestimmende Thätigkeit wirksam seyn, d. h. möge sie Natur- oder Geistesthätigkeit seyn. — Wird dagegen nach der Entstehung, nach der Genesis der Kategorieen gefragt, so ist ihre Entstehung an sich, im Seyn und Denken überhaupt, wohl zu unterscheiden von ihrer Entstehung im menschlichen Bewußtseyn oder von der Art, wie sie uns zum Bewußtseyn kommen. Ihre Entstehung an sich, ihre objektive Genesis ergiebt sich wiederum unmittelbar aus ihrem Wesen und Begriffe. Sie bilden sich a) im Denken nothwendig unmittelbar damit, daß das Denken unterscheidende Thätigkeit ist und als solche sich vollzieht, d. h. indem es denkt und Gedanken hat, möge es dieselben selbständig produciren oder durch Vermittelung eines Andern außer ihm bloß percipiren. Denn das Denken vermag schlechthin nichts zu denken, wahrzunehmen, anzuschauen, vorzustellen u. s. w., ohne es von einem andern Gedachten wie von sich selbst (dem Denken) zu unterscheiden, und es vermag nichts zu unterscheiden, ohne es gemäß den Kategorieen auf Andres zu beziehen, ohne es also z. B. nach seinem Seyn oder Werden, nach seiner Qualität, Quantität, Modalität u. s. w. mit Andrem zu vergleichen, — gleichgültig, ob es sich dieser Beziehungen bewußt ist und ihre Bedeutung, ihr Wesen und ihren Begriff angeben kann. — Eben so entstehen die Kategorieen b) im (reellen) Seyn nothwen-

wendig unmittelbar damit, daß die Dinge überhaupt werden und entstehen. Denn eben damit unterscheidet sich das Seyn in eine Mannichfaltigkeit von Seyendem, von Dingen, die eben nur kraft ihrer Unterschiedenheit einzelne, bestimmte, auf einander sich beziehende, in Zusammenhang und Ordnung stehende d. h. überhaupt Dinge sind; und wiederum vermag es sich in diese Mannichfaltigkeit nur zu unterscheiden, sofern es gemäß den Kategorieen thätig ist. Ob das reelle Seyn, die Natur, diese unterscheidende Thätigkeit selbstthätig ausübe oder ob vielmehr anzunehmen sey, daß dieselbe von einem das reelle Seyn nicht bloß beherrschenden, sondern es setzenden und bestimmenden, weil eben unterscheidenden Denken ausgeübt werde, ist eine Frage, welche die Naturforschung zu entscheiden hat. Sollte sich indeß aus dieser Forschung ergeben, — was wohl als längst feststehendes Ergebniß anzusehen ist, — daß da nicht mehr von Natur die Rede seyn könne, wo eine Thätigkeit nach allgemeinen, ihr selbst vorangehenden Begriffen sich thätigzeigt, so würde damit jene Alternative zu Gunsten des zweiten Gliedes derselben entschieden seyn. Denn es ist klar, daß das reelle Seyn nicht gemäß den Kategorieen unterschieden und als eine Mannichfaltigkeit besonderer (verschiedener) Dinge bestimmt und geordnet werden kann, ohne daß die es unterscheidende und bestimmende Thätigkeit die Kategorieen als Normen und Regulative ihres Thuns vor sich hat, ohne daß sie ihr als Prius ihres Thuns immanent gegenständlich sind, d. h. es ist klar, daß die Kategorieen nothwendig als Vorstellungen der ihnen gemäß verfahrenden Thätigkeit zu fassen sind. Sie als solche fassen, heißt aber diese Thätigkeit selbst als Denkthätigkeit fassen. Sollte sich insbesondere aus jener Forschung ergeben, daß die das reelle Seyn unterscheidende, bestimmende und ordnende d. h. als Natur setzende Thätigkeit zugleich nach der Kategorie des Zweckes thätig wäre, so würde auch daraus unmittelbar folgen, daß dieselbe nicht eine blinde, bewußtlose Naturkraft seyn könne, sondern Denkthätigkeit, bewußte, das natürliche Seyn nach seinen Gedanken setzende und bestimmende Thätigkeit eines selbstbewuß-

ten Geistes seyn müsse. Denn der Zweck fordert seinem Begriffe nach die Priorität des Gedankens vor dem ihn erst realisirenden Seyn. Da nun in der That der Zweckbegriff in der Natur sich nicht wegleugnen läßt, ohne den schlagendsten Thatsachen Gewalt anzuthun und die Natur selbst aufzuheben; und da andrerseits auch das menschliche Denken nicht als unbedingte absolute Selbstthätigkeit, als causa sui sich fassen läßt, mithin auch die Normen seiner unterscheidenden Thätigkeit eben so wenig als die Unterschiedskriterien der Dinge rein aus sich selber gesetzt haben kann; so führt die Genesis der Kategorieen nothwendig auf das absolute Denken des absoluten Geistes zurück. Das absolute Denken Gottes ist es, das die Kategorieen setzt, indem es ihnen gemäß die Dinge und den creatürlichen Geist von sich wie von einander unterscheidet, und das umgekehrt sich selbst wie die Dinge setzt, indem es sie gemäß den Kategorieen differenzirt und distinguirt.

Was endlich c) die Entstehung der Kategorieen im menschlichen Bewußtseyn betrifft, so leuchtet ein, daß dieselben im Bewußtseyn, d. h. als bestimmte Gedanken unseres seiner Vorstellungen sich bewußten Geistes gefaßt, nothwendig die Form des Begriffs haben müssen, nur Begriffe seyn können. Denn als jene Beziehungen, Gesichtspunkte, Normen und Kriterien, nach denen die Dinge unterschieden sind und werden, sind sie nothwendig Einheiten, die ein Mannichfaltiges unter sich begreifen, Allgemeinheiten, von denen jede eine Mannichfaltigkeit von Besonderem und Einzelnem unter sich befaßt. So z. B. begreift die Kategorie der Qualität die unendlich mannichfaltigen Unterschiede der einzelnen Eigenschaften der Dinge und damit diese einzelnen Eigenschaften selbst unter sich. Denn indem die Dinge nur gemäß der Kategorie der Qualität von einander qualitativ unterschieden und damit qualitativ bestimmt sind, so sind auch alle ihre einzelnen Eigenschaften nur Bestimmtheiten des allgemeinen Unterschieds, durch den die Kategorie der Qualität von der der Quantität, der Wesenheit, der Substanzialität u. s. w. unterschieden ist. — Sind sonach die Kategorieen nothwendig Begriffe, so können sie auch nur auf dieselbe Weise in unserm Den-

ken und Bewußtseyn entstehen, wie die Begriffe überhaupt. Die Genesis der Begriffe ist indeß eine rein erkenntnißtheoretische Frage, auf die ich hier unmöglich eingehen kann, wenn dieser Aufsatz seine ohnehin schon ungebührliche Länge nicht maßlos überschreiten soll. Ich verweise deshalb auf meine schon erwähnte Schrift: Die speculative Grundlegung des Systems der Philosophie oder die Lehre vom Wissen.

Dagegen muß ich schließlich zur näheren Begründung meiner Ansicht noch darauf aufmerksam machen, daß dieselbe nicht nur in dem, was die Speculation bisher von dem Wesen der Kategorieen ermittelt hat, sondern auch in dem unmittelbaren gemeinen Bewußtseyn ihre Bestätigung findet. Ich beginne mit letzterem. Denn sollen die Kategorieen logische d. h. denkgesetzliche Bestimmungen seyn, so müssen sie nothwendig für das gemeine Bewußtseyn, für die Erfahrung und das empirische Wissen eben so unmittelbare Geltung haben als für die Speculation. Was thut denn nun das gemeine Bewußtseyn mit den Kategorieen? was weiß es von ihnen? Es wendet sie offenbar tagtäglich an, ohne irgend etwas von ihnen zu wissen. Der gemeine Mann dürfte schwerlich zu sagen im Stande seyn, was Qualität, Quantität, Wesen, Substanz u. s. w. sey, und den Männern der sog. exakten Wissenschaften dürfte es nicht viel besser ergehen. Und doch kommt keine Erfahrung, keine Naturerkenntniß, kein mathematischer Satz, ja keine Wahrnehmung, keine Vorstellung zu Stande ohne Vermittelung der Kategorieen. Diese sonderbare Erscheinung ist nur daraus erklärlich, daß eben die Kategorieen die immanenten Normen sind, nach denen das Denken als unterscheidende Thätigkeit thätig ist, und daß erst vermittelst der gemäß den Kategorieen sich vollziehenden Unterscheidungsthätigkeit des Denkens das Bewußtseyn selbst entsteht, daß also die Kategorieen das Prius des Bewußtseyns sind, obwohl sie auch nach der Entstehung desselben fortwährend in Anwendung bleiben. In der That, wir selbst brauchen nur auf unser alltägliches Denken, Wahrnehmen, Betrachten zu reflektiren, um zu erkennen, daß wir fortwährend nach den Kategorieen der Qualität, Quantität u. s. w.

die Dinge unterscheiden, ohne uns der logischen Begriffe der Qualität, Quantität u. s. w. irgend bewußt zu seyn. Und wir brauchen uns nur die Frage vorzulegen: wie es denn komme, daß wir z. B. einen großen Tisch von einem braunen oder polirten Tisch schlechterdings nicht zu unterscheiden vermögen, sondern überhaupt nur zur Vorstellung einer bestimmten Größe kommen, indem wir sie von andern Größen, zur Vorstellung einer bestimmten Eigenschaft, indem wir sie von andern Eigenschaften unterscheiden, um einzusehen, daß dieß seinen Grund wiederum nur in dem Wesen der Kategorieen hat als der allgemeinen Unterscheidungsnormen unsers Denkens und der allgemeinen Unterscheidungskriterien des Seyns, unter welche das zu Unterscheidende subsumirt werden muß, um es überhaupt unterscheiden und damit denken zu können.

Aber auch Alles, was die Speculation bisher von den Kategorieen ermittelt hat, trifft in unserer Ansicht zusammen und bildet ein Moment derselben. So sind zunächst die Kategorieen, wie Aristoteles will, die allgemeinen Prädicamente der Dinge, nur freilich nicht darum, weil sie die Gattungs- und Artbegriffe aller möglichen einzelnen Prädicate wären, wohl aber darum, weil sie die allgemeinen Unterscheidungsnormen und Unterschiedskriterien sind, nach denen alle Dinge unterschieden und damit bestimmt sind. Denn sofern die Dinge nach Qualität, Quantität u. s. w. unterschieden sind und werden, kommt ihnen selbst nothwendig Qualität, Quantität u. s. w. zu — Eben so sind die Kategorieen, wie Kant will, die Stammbegriffe des Verstandes, vermittelst deren er Einheit, Zusammenhang, Ordnung in die Mannichfaltigkeit der Erscheinungen bringt. Nur sind sie dieß nicht in ihrer Qualität als bloß subjektive Begriffe des menschlichen Geistes, sondern in ihrer Qualität als die allgemeinen, subjektiven wie objektiven, ideellen wie reellen Unterscheidungsnormen und Unterschiedskriterien des Denkens wie des Seyns. Eben so ferner sind die Kategorieen, wie Hegel und Krause wollen, zwar nicht die reinen Grundwesenheiten der Dinge selbst, wohl aber Das, was sich unter diesem fal-

schen Ausdrucke verbirgt, nämlich die allgemeinen bestimmenden, regelnden, ordnenden Mächte oder vielmehr Gedanken Gottes, durch die Alles ist, was es ist, durch die Alles sein bestimmtes Daseyn, seine Beschaffenheit und Wesenheit, Ordnung und Zusammenhang hat, durch die also allerdings, wie Hegel sagt, Vernunft in der Welt ist. Ja in gewissem Sinne können sogar mit Hegel die Kategorieen betrachtet werden als das Allgemeine, das in der Welt der Erscheinungen, in den mannichfaltigen Dingen und Wesen, seinen besondern Ausdruck, seine specielle Darstellung findet. Denn wie den Dingen, weil sie nach der Kategorie der Qualität, Quantität u. s. w. unterschieden sind, nothwendig selbst Qualität und Quantität, aber bestimmte Qualität, bestimmte Quantität zukommt, so kann diese bestimmte Qualität angesehen werden als der besondere Ausdruck der Qualität überhaupt, der Kategorie der Qualität: denn die Norm, nach der Etwas unterschieden ist, stellt sich nothwendig in dem nach ihr Unterschiedenen auch dar. Nur ist dieß nicht, wie Hegel will, eine Folge der Selbstentfaltung der Kategorieen oder der logischen Idee als des Allgemeinen in das Besondere und Einzelne, sondern die immanente unmittelbare Folge der unterscheidenden schöpferischen Thätigkeit des absoluten Geistes, sofern dieselbe gemäß den Kategorieen als den Unterscheidungsnormen thätig ist. — Eben so endlich sind die Kategorieen, wie Trendelenburg will, auch die Begriffe der Grundverhältnisse der Dinge. Aber sie sind dieß nicht als die Ur- oder Grundbegriffe des Seyns und des Denkens, „unter welche wir die Dinge fassen, weil sie ihr Wesen sind," sondern wiederum nur als die allgemeinen Unterscheidungsnormen und Unterschiedskriterien von Allem, was ist. Denn wenn den Kategorieen gemäß die Dinge selbst nach ihrem Werden und Daseyn, nach ihrer Qualität, Größe, Gestalt, Beschaffenheit, kurz nach ihrer ganzen Dingheit unterschieden und damit bestimmt werden, so werden ihnen gemäß nothwendig auch die Verhältnisse der Dinge unterschieden und bestimmt. Neben den einfachen Beschaffenheits-Kategorieen (Qualität, Quantität, Gestalt, Maaß, Grad u. s. w.) giebt es daher nothwendig gewisse Verhältniß-Kotegorieen, die

als soche gedoppelt, paarweise auftreten, weil sie eben die zwei Seiten eines Verhältnisses zu normiren haben und selbst ausdrücken, wie z. B. Inneres und Aeußeres, Inhalt und Form, Ganzes und Theil, Wesen und Erscheinung, Grund und Folge, Ursache und Wirkung u. s. w., — während die Kategorie des Begriffs die Eine allgemeine Ordnungskategorie ist, vermittelst deren die Dinge nach der Norm des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen oder nach Gattung, Art und Individualität (Exemplarität) unterschieden, eingetheilt, zusammengestellt sind. Bestimmtheit der Dinge selbst, Bestimmtheit ihres Verhaltens zu einander, Bestimmtheit ihrer Ordnung, und damit Regel- und Gesetzmäßigkeit in der Welt sind die Wirkungen der Kategorieen, aber nicht ihrer selbst als unmittelbarer Ursachen, sondern ihrer die unterscheidende schöpferische Denkthätigkeit Gottes leitenden und normirenden Wirksamkeit: — eine Wirksamkeit, die sie freilich nur durch das sie selbst erst setzende absolute Denken haben und ausüben. —

Recensionen.

1. Ad. Trendelenburg: Historische Beiträge zu Philosophie. 1ter Band: Geschichte der Kategorieenlehre. Berl. 1846.
2. Karl Rosenkranz: Studien. Dritter Theil: Die Modificationen der Logik abgeleitet aus dem Begriff des Denkens. Leipz. 1846.
3. A. L. Kym: Bewegung, Zweck und die Erkennbarkeit des Absoluten. Berl. 1847.

1. Trendelenburgs Geschichte der Kategorieenlehre zerfällt in zwei Hälften oder vielmehr besondere Abhandlungen, von denen die erste die Aristotelische, die zweite die „Kategorieenlehre in der Geschichte der Philosophie" erörtert. In der zweiten findet natürlich Aristoteles wiederum seinen Platz, ja die ganze Abhandlung dreht sich zugleich um den Nachweis, daß überall bis zu den neuesten Zeiten hin, wenigstens auch bei Kant noch, die Aristotelische Lehre die Basis oder den Ausgangspunkt für die Auffassung und Entwicklung der logischen Kategorieen bilde. Trendelenburg ist bekanntlich einer der gründlichsten Kenner der Aristotelischen Philosophie; wir haben daher nur von ihm lernen können und danken ihm für die mannichfache Belehrung, die uns namentlich die erste seiner Abhandlungen gewährt hat. Wir glauben auch, daß er gegen seine Gegner vollkommen Recht hat, wenn er wiederholt behauptet und darzuthun sucht, daß Aristoteles von grammatischen Betrachtungen aus zu seinem Begriff der Kategorieen und zur Aufstellung seiner Tafel derselben gekommen sey; höchstens, meinen wir, hätte er etwas näher hervorheben können, wie bei Aristoteles das Grammatische und das Logische sich so verschmolzen, daß ihn eben grammatische Betrachtungen unmittelbar zu einem logischen Ergebniß führen konnten. Der Verf. geht, theils um jenen seinen Satz zu

erweisen, theils um sein Thema möglichst vollständig zu erschöpfen, jede einzelne Kategorie durch und stellt zusammen, was in den verschiedenen Schriften des Aristoteles zur Aufhellung der Ansicht desselben sich irgend finden läßt. In der That dürfte so ziemlich Alles von ihm beigebracht seyn, was seinem Zwecke dient, und jeder folgende Bearbeiter oder Commentator der Aristotelischen Kategorieen wird Trendelenburgs Abhandlung zu Grunde legen müssen. Höchst dankenswerth sind auch des Verfassers Erörterungen über den Aristotelischen Begriff der *στέρησις* und *ἐναντιότης*, über das Verhältniß der Aristotelischen Kategorieen unter einander und zu den beiden Begriffen der *δύναμις* und *ἐνέργεια*, sowie über die Anwendung der Kategorieen in der Logik, Metaphysik, Physik und Ethik des Aristoteles. —

Aber auch die zweite Abhandlung faßt ihren Gegenstand mit dem Scharfsinn, der Einsicht und Gründlichkeit, die man bei dem Verf. voraussetzen darf. Nachdem er gezeigt hat, daß in der Griechischen Philosophie vor Sokrates kaum einzelne Ahnungen von dem Begriffe einer Kategorie sich finden und ihrer Beschaffenheit nach finden konnten, und daß selbst bei Plato die logische Aufgabe der Kategorieen kaum angedeutet und nirgends ausgeführt ist, giebt er ein Resumé dessen, was ihm aus der ersten Abhandlung über die Kategorieenlehre des Aristoteles sich ergeben hat, und weiset nach, daß nicht nur die Stoiker, sondern auch die Neu-Platoniker, — die beiden einzigen Schulen der spätern Griechischen Philosophie, die mit den Kategorien sich beschäftigten, indem Epikur, die Akademie und die Skeptiker dieß Thema bei Seite stellten, — daß beide, obwohl sie die grammatische Beziehung fallen ließen und den Kategorieen eine ganz andre Stellung gaben, doch im Wesentlichen von Aristoteles abhängig erscheinen. Dasselbe Verhältniß bleibt in der patristischen und scholastischen Philosophie: die Aristotelischen Kategorieen werden meist unbesehens adoptirt oder doch unverändert stehen gelassen; des Raimundus Lullius combinatorische Ars magna und Th. Campanella's Versuch, an die Stelle der Aristotelischen Kategorieen zehn andre zu setzen, können kaum als Versuche zu einer Umgestaltung und Fortbildung der Kategorieen-

lehre gelten, jedenfalls blieben sie ohne weitere Wirkung; ja selbst die Anti-Aristoteliker, Laur. Valla, Lud. Vives, P. Ramus, P. Gassendi, kommen kaum von Aristoteles los, geschweige denn über ihn hinaus. —

Da im Kreise der neueren Philosophie die Kategorieen von Baco, Descartes, Spinoza gar nicht, von Locke nur nach ihrer psychologischen Seite hin berücksichtigt, im achtzehnten Jahrhundert (bis auf Kant) ganz abhanden gekommen, und selbst von Leibnitz nur darum berührt erscheinen, um gegen Locke auf Aristoteles zurückzuweisen, so weilt der Verf. hier natürlich nur bei den neueren Deutschen Philosophen, bei Kant, Fichte, Schelling, Herbart, Krause und Hegel, und unter ihnen wiederum vorzugsweise bei Kant und Hegel. Er unterwirft insbesondere die Kantische Ableitung der Kategorieen aus den Urtheilsformen einer näher eingehenden Kritik, und zeigt sodann, wie zunächst Fichte ihren Mängeln abzuhelfen und die Kategorieen a priori zu deduciren suchte, sie aber dem Charakter seines Systems gemäß nur als Momente der Genesis des Bewußtseyns fassen und auch hier das Wie ihrer Entstehung nicht näher nachzuweisen vermochte; wie Schelling zwar im Wesentlichen (in der Art der Construktion und der Fassung der einzelnen Kategorien) an Fichte sich anschließt, aber zugleich insofern bedeutsam von ihm abweicht, als er, was bei Fichte nur subjektiv in der Thätigkeit des Ichs geschieht, eben so objektiv in der Natur geschehen läßt, bis endlich Hegel den Kategorieen nicht nur diese Objektivität, sondern eine metaphysische Bedeutung vindicirt, sie zu Momenten der reinen Wesenheit des Absoluten als logischer Idee hypostasirt, und die Logik zur Seele des ganzen philosophischen Systems erhebt. Bei der Kritik der Hegelschen Deduction (S. 355 f.) faßt der Verf. nur zusammen, was er in seinen „Logischen Untersuchungen" des Weiteren ausgeführt hat. —

Dieß ist kürzlich der reiche, in möglichst knappem Ausdruck dargestellte und auf den engsten Raum zusammengedrängte Inhalt der zweiten Abhandlung. Wir können auch hier dem Verf. in allem Wesentlichen nur beistimmen. Nur Eines haben wir an der ganzen Art der Behandlung des Stoffes auszusetzen. Der Verf.

scheint zu meinen, daß überall in den verschiedenen Systemen die Kategorieen gleichmäßig als die allgemeinsten, nicht weiter definirbaren Grundbegriffe des Denkens und Seyns gefaßt seyen. Er erörtert daher nirgend, was denn die einzelnen Philosophen unter einer Kategorie verstanden haben, er bestimmt nirgend näher die Bedeutung, das Wesen, den Begriff der Kategorieen, sondern begnügt sich mit einer Darlegung und Kritik der Art und Weise, wie in den verschiedenen Systemen die Kategorieen deducirt werden. Allein die Ansicht darüber, was die Kategorieen seyen und zu bedeuten haben, ist, wie wir in dem voranstehenden Aufsatze über das Wesen derselben zu zeigen gesucht haben, in den verschiedenen Systemen eine sehr verschiedene. Wir möchten daher diesen Aufsatz zugleich als eine (freilich noch sehr zu vervollständigende) Ergänzung zu des Verf. Geschichte der Kategorienlehre betrachtet wissen.

Den Schluß des Ganzen bilden einige Erläuterungen zu des Verf. eigner Ansicht, die er in den „Logischen Untersuchungen" ausführlich entwickelt hat. Da wir diese Ansicht unter Berücksichtigung der hier gegebenen Erläuterungen ihren Grundzügen nach bereits in dem eben erwähnten Aufsatze dargelegt und einer kurzen Kritik unterworfen haben, so glauben wir auf diesen letzten und für die Gegenwart interessantesten Theil der Schrift nicht näher eingehen zu dürfen. Ohnehin will diese unsere Anzeige eine bloße Anzeige seyn, nur aufmerksam machen und den Werth des Buchs gebührend anerkennen. Das Buch selber kann von keinem Philosophen umgangen werden; es will gelesen und studirt seyn, und für solche, die das thun, bedarf es keiner weitläuftigen, in die Specialitäten eingehenden Kritik. In der Philosophie entscheidet überall das Allgemeine, die Grundansicht zugleich über das ganze Detail und dessen Deduction. —

2. Im entschiedensten Contraste gegen Trendelenburgs Buch, obwohl im Allgemeinen dasselbe Thema behandelnd, steht Rosenkranzens Schrift über die Modificationen der Logik. Auch sie enthält eine Art Geschichte der Logik. Aber während Trendelenburg einfach dem historisch Gegebenen folgt und das Material

aus ihm sorgsam aufnimmt, will Rosenkranz die Geschichte und deren Inhalt „aus dem Begriffe des Denkens ableiten," d. h. a priori construiren. Während jener die einzelne historische Erscheinung scharf ins Auge faßt und in ihren bestimmten Umrissen, in ihrer concreten Eigenthümlichkeit vorführt, giebt dieser nur das ganz Allgemeine, sozusagen den bloßen abstrakten Gattungsbegriff ohne die concrete Anschauung des Einzelnen; während jener die von ihm in Betracht gezogenen Systeme in chronologischer Folge aneinanderreiht, rubricirt und classificirt Rosenkranz Alles, was ihm unter die Hände kommt, oft im entschiedenen Widerspruch mit der Chronologie; während wir daher aus Trendelenburgs Darstellung viel gelernt haben, erhalten wir bei Rosenkranz nur einen Schematismus, einen dialektischen Kataster, der von vornherein mit Mißtrauen gegen seine Richtigkeit erfüllt, weil er nur gewonnen wird durch Reducirung der lebendigen concreten Erscheinungen auf abstrakte Allgemeinbegriffe und formelle Rubriken, und dieser Reductionsproceß uns nicht einmal vorgelegt wird, sondern gleichsam hinter den Coulissen vor sich geht. Wir bewundern die Belesenheit des Verf. und sein Talent, Alles unter irgend einer Ueberschrift unterzubringen. Aber die Belesenheit, wenn auch noch so ausgedehnt, ist noch nicht gründliche Gelehrsamkeit, und das Rubriciren könnte nur einigen Nutzen haben, wenn es auf sorgfältiger Erforschung des Einzelnen und auf klaren, gründlich erörterten und festbestimmten Begriffen beruhte.

Das ist aber Rosenkranzens starke Seite nicht: er ist geistreich, er combinirt mit Leichtigkeit das Entfernteste, er findet Pointen und Antithesen, wo Anderen Alles stumpf und eben erscheint; aber in diesem geistreichen Spiele nimmt er es eben nicht sehr genau mit der Schärfe, Vollständigkeit und consequenten Durchführung der Begriffe. So finden wir gleich im Anfange, in den ersten Grundbestimmungen, die das Fundament zu der ganzen folgenden Construction legen sollen, jenes wirre Gerede vom Denken, bei welchem man nicht weiß, ob das absolute oder das menschliche, abstrakte, trotz aller Abstraktion und s. g. Reinheit doch nicht absolute Denken gemeint sey. Hierin ist ihm zwar Hegel selbst mit gutem

Beispiele vorangegangen, indem auch er in der Encyclopädie das menschliche, von Allem abstrahirende, rein sich selbst betrachtende Denken ohne Weiteres mit dem absoluten identificirt. Allein bei R. wird die Verwirrung dadurch noch größer, daß er, ohne doch den Hegelschen Standpunkt ausdrücklich aufzugeben, das absolute Denken nicht nur vom Seyn, sondern auch vom Denken in einem Subjecte d. i. vom menschlichen reinen, speculativen Denken, zugleich unterscheiden will. „Wenn die Philosophie, sagt er, die Einheit des Denkens mit dem Seyn behauptet, so meint sie das nicht in der cruden Weise, als ob darin der Unterschied des Denkens von dem Seyn vernichtet würde. Der Begriff des Denkens in seiner Einheit mit dem Seyn wie in seinem Unterschiede von demselben ist der Begriff seiner Absolutheit; denn in diesem Begriffe des mit dem Seyn identischen Denkens ist das Denken sowohl als die Form des objectiven Seyns, wie als der Inhalt des subjectiven Denkens erkannt und folglich eben so frei von der Absonderung und Gegenüberstellung seiner Bestimmungen als Gesetzen für das concrete Seyn und Denken, wie von dem Gedachtwerden durch ein Subjekt. Es ist, was es ist, an und für sich." — Das absolute Denken ist die Form des objektiven Seyns? ist der Inhalt des subjektiven Denkens? Was heißt das? Mit dem objektiven Seyn ist doch wohl das Seyn der Natur, der Welt gemeint. Nach Hegel nun ist es die logische Idee, die „sich selbst entäußert" und damit sich „frei als Natur entläßt," oder die „zur Natur und zum Geiste sich weiter bestimmt und entfaltet." In dieser Aeußerlichkeit, in diesem Außer-, Neben- und Nach-einander hat aber das Seyn der Natur nicht die Form des (reinen) Denkens; denn des letzteren Grundbestimmung, seine Grundform ist im Gegentheil das Insich- und Beisichseyn, wogegen die Natur nach Hegel „zu ohnmächtig ist, um die logischen Formen rein darzustellen." Wie auch wäre es möglich, daß das reine Denken, das als logische Idee sich selbst entäußert und als Natur sich entläßt, das also seine Form des reinen Insichseyns aller Bestimmungen aufgiebt, doch zugleich die Form des objektiven Seyns der Natur bleiben kann! Giebt Rosenkranz

jene Bestimmungen des Hegelschen Systems auf? Und wenn er das thut, welche andre setzt er an deren Stelle? Darüber bleiben wir völlig unbelehrt, und glauben daher, daß es nicht unsere Schuld ist, wenn uns jenes Gerede vom absoluten Denken als der Form des objektiven Seyns unverständlich geblieben ist. — Eben so wenig verstehen wir, in welchem Sinne das absolute Denken der Inhalt des subjektiven Denkens und zugleich frei von dem Gedachtwerden durch ein Subjekt genannt wird. Nach Hegel ist es das menschliche abstrakte, reine (spekulative) Denken, — das doch als solches immer in einem Subjekte und insofern subjektiv ist, - welches, sich selbst erfassend, unmittelbar als das reine Seyn sich bestimmt, dieses aber ist „die erste Definition des Absoluten," das Absolute in seiner ersten abstrakten Bestimmung, jenes Denken also das absolute selbst. Hat Rosenkranz auch diese Grundbestimmung des Hegelschen Systems, diese Basis der Hegelschen Weltanschauung aufgegeben? Wie und wodurch aber wird dann das absolute Denken zum Inhalte des subjektiven Denkens? Wie kann letzteres die Form des absoluten Denkens seyn, das seinerseits wieder die Form des objektiven Seyns seyn soll? Ja wie ist es möglich, daß das absolute Denken der Inhalt des subjektiven, und doch zugleich frei seyn soll von seinem Gedachtwerden durch ein Subjekt? Gehört diese Freiheit, wie es doch scheint, zum Wesen seiner Absolutheit, ist es nur absolut, sofern es in den angegebenen beiden Beziehungen frei und somit auch frei von dem Gedachtwerden durch ein Subjekt ist, so hört es ja nothwendig auf absolut zu seyn, wenn es Inhalt des subjektiven Denkens und somit von einem denkenden Subjekte gedacht wird.

Man sieht, das Denken, aus welchem R. die Modificationen der Logik ableiten will, schwebt in einem sehr unklaren Halbdunkel zwischen den Gegensätzen von Seyn und Denken, Objektivem und Subjektivem, Absolutem und Relativem, Göttlichem und Menschlichem. Natürlich steht es demgemäß nicht viel besser um die Elemente seiner Natur, deren wir nach R. „auch durch die erschöpfendste Analyse" nur folgende drei finden: 1) „das Denken als solches bestimmt sich nach der Realität des Seyns, in welchem es

sich erscheint; 2) das Denken, als für sich seyendes, als lebendige Thätigkeit, existirt als Akt eines denkenden Subjekts; und 3) das Denken hat durch sich selbst ein nothwendiges Verhältniß zum Seyn, nämlich im Unterschiede von demselben mit ihm identisch zu seyn." Aus diesen drei Elementen ergeben sich dann die drei Haupt- und Grundmodificationen der Logik: nämlich „aus dem ersten Verhältnisse des Denkens zu sich als dem in dem realen Seyn erscheinenden, als gegenständliche Existenz gesetzten entsteht die objektive Modification der Logik;" aus dem zweiten Verhältnisse „des Denkens zu dem Ich als seinem subjektiven Träger" entsteht die subjektive Modification derselben; aus dem dritten, — obwohl es R. nicht ausdrücklich sagt, — aus dem Verhältniß nämlich des Denkens zum Seyn, wonach es im Unterschiede mit ihm identisch ist, ergiebt sich die dritte Modification der Logik, die „absolute Logik," die aber als solche doch wohl keine bloße Modification, sondern die Logik schlechthin, die Substanz selber, nur seyn kann und soll. — Hiernach müssen wir nothwendig fragen: ist es das absolute Denken, das in diese drei Verhältnisse eingeht oder diese drei Modificationen, die doch wohl zugleich eben so viele Hauptstufen seiner Entwickelung seyn sollen, durchläuft? Ist es das absolute Denken, das zunächst nach der Realität des Seyns, in welchem es sich erscheint, sich bestimmt, das sodann als lebendige Thätigkeit, in der es als Akt eines denkenden Subjekts existirt, sich erfaßt, und endlich in seinem Verhältnisse der unterschiedenen Identität mit dem Seyn und damit in seiner Wahrheit sich ergreift und logisch explicirt? Wir wissen durchaus nicht, ob R. diese Fragen schlechtweg bejahen würde. Denn nach der folgenden Ausführung ist es fortwährend das menschliche Denken der philosophirenden Subjekte, das durch jene Modificationen der Logik hindurch geht, das aber anfänglich gar nicht einmal einen logischen Charakter trägt, es gar nicht zu reinen, logischen Gedanken-Bestimmungen bringt, und das doch nach des Verfassers obiger Erklärung nicht unmittelbar Eins mit dem absoluten Denken seyn, sondern letzteres nur zu seinem Inhalte haben soll.

Eben so unbestimmt sind die Erklärungen, die R. vom Wesen und Begriff der Logik — freilich nur gelegentlich — aufstellt. Ist die Logik nach S. 3 „Wissenschaft des Denkens?" oder nach S. 6 „Wissenschaft der Gesetze des Denkens?" oder nach S. 43 die „Wissenschaft von den Kategorieen?" oder nach S. 175 „die Methodik des Denkens?" — Uns wenigstens scheinen diese Ausdrücke nicht so schlechtweg identisch zu seyn, daß jede Erörterung darüber, wie sie im Begriffe und Wesen der Logik zusammentreffen, überflüssig wäre. Jedenfalls leuchtet ein, daß, wenn die Logik die Wissenschaft von den Kategorieen, von der Methode des Denkens ist, bei den Eleaten, Heraklit und Empedokles von Logik noch gar nicht die Rede seyn kann, also auch von keiner Modification derselben. Denn wollten wir auch zugeben, daß — obwohl es R. nicht ausdrücklich sagt — nach seiner Meinung bei jenen Alten die Logik nur erst im Werden begriffen und daher (nach dem Hegelschen Begriffe des Werdens) zugleich noch nicht Logik sey, so muß doch die Sache, die modificirt werden oder sich modificiren soll, selber bereits daseyn; von der Modification einer Sache, die selber noch nicht ist, kann mithin keinenfalls die Rede seyn.

Betrachten wir nun diese Modificationen und ihre Deduction im Einzelnen etwas genauer, so giebt R. zuvörderst von der objektiven Modification der Logik und deren einzelnen Phasen folgende Deduction: „Das Denken ist zwar an sich als Thätigkeit des subjektiven Geistes von dem reellen Seyn unterschieden, muß aber diesen Unterschied erst erkennen. Ursprünglich setzt es seine Identität mit dem Seyn in absoluter Unbefangenheit. Es erscheint sich selbst noch nicht als Denken für sich, sondern in dem Sinne (soll wohl heißen, „in dem Seyn") als eine seiner Bestimmungen. Zuerst ist aber auch für das Denken das Seyn, in welchem es sich selbst erfaßt, noch das ganz allgemeine, unbestimmte; das Denken setzt das logische und ontologische Moment als untrennbar in objektiven, realen Processen. Diese Logik ist pragmatisch, unmittelbar sachliches Denken. Die größere Bestimmtheit erzeugt sich zweitens durch die Vermittelung der quantitativen Verhältnisse des Seyns. Der quantitative

Unterschied wird auf den der Größe zurückgeführt. Die Geometrie und Arithmetik geben dem Denken die Formen, in denen es sich selbst anschaut. So entsteht die mathematische Logik. Allein die Symbolik derselben bedarf selbst wieder der Auslegung. Diese wird durch die Sprache gegeben, und da letztere „an sich selbst logisch zu seyn sich zeigt," so geht das Denken ihr nach, um in ihr sich zu entdecken. Damit entsteht dann die grammatische Logik als die dritte Phase oder das dritte Entwickelungsmoment der objektiven Modification der Logik. — Wir wollen diese Deduction nicht wiederum fragen, ob denn das Denken, dessen Ansich hier als Thätigkeit des subjektiven Geistes und damit als unterschieden vom realen Seyn bezeichnet wird, das absolute Denken seyn soll, und wie dieses an sich Thätigkeit des subjektiven Geistes seyn können? Wohl aber müssen wir fragen, wie es denn in der Natur des Denkens liegen könne, sich, obwohl es doch „an sich" von dem realen Seyn unterschieden ist, ursprünglich vielmehr als identisch mit letzterem zu fassen? Das Ansich des Denkens ist doch wohl seine Natur oder wenigstens die erste unmittelbare Bestimmung seiner Natur; wenn es also die Natur, die erste Bestimmung des Denkens ist, vom realen Seyn unterschieden zu seyn, wie kann es denn in eben dieser seiner Natur liegen, sich zuerst nicht als unterschieden, sondern als identisch mit dem realen Seyn zu fassen: dieß wäre ja geradezu wider seine Natur, wider sein Ansich! R. wird vielleicht erwidern, der Unterschied sey eben nur an sich, noch nicht für das Denken da, es müsse ihn eben erst erkennen, und sey mithin für sich noch als identisch mit dem realen Seyn. Allein mit letzterem identisch zu seyn, gehört doch wohl auch zum Ansich des Denkens, indem diese Identität doch wohl nicht bloß für das Denken, d. h. eine bloß gedachte, bloße subjektive Meinung seyn soll. Warum ist denn nun bloß dieses Ansich (seine Identität mit dem Seyn) ursprünglich auch zugleich für das Denken, das Ansich seines Unterschieds vom Seyn dagegen nicht? Warum muß das Denken, das doch seinen Unterschied vom Seyn erst „erkennen" muß, nicht auch seine Identität mit demselben erst erkennen, d. h. aus

dem

dem Ansich-seyn zum Für-sich-seyn erheben? Das eine Moment ist doch so viel werth als das andre, die Identität so wichtig als der Unterschied. Inwiefern liegt es denn nun gleichwohl in der Natur des Denkens, sich zuerst, ursprünglich, als identisch mit dem realen Seyn zu setzen und den Unterschied zu ignoriren? —

Man sieht, um die „Ableitung" der objektiven Modification der Logik und zunächst der sog. pragmatischen Logik „aus der Natur des Denkens" steht es äußerst mißlich; nur ein Hegelianer kann diese Ableitung für eine solche gelten lassen. Noch schlimmer sieht es mit der Deduction der sog. mathematischen Logik aus. Hier versichert R. nur, die größere Bestimmtheit des Denkens erzeuge sich durch die Vermittelung der quantitativen Verhältnisse des Seyns, und weiter unten, „für seine besondern Bestimmungen greife das Denken zunächst zur quantitativen Gränze und schaue sich in den einfachen geometrischen und arithmetischen Formen an." Allein daß jenes Sicherzeugen oder dieses Greifen in der Natur des Denkens liege, wird mit keiner Sylbe dargethan. Und doch ist nicht einzusehen, warum das Denken in seiner Identität mit dem Seyn nicht behufs seiner besondern Bestimmungen zu den qualitativen Verhältnissen des Seyns, zu den besondern physikalischen, chemischen, organischen Processen der Natur greift? warum es unter den besonderen Bestimmungen des realen Seyns gerade nur in den quantitativen Verhältnissen und mathematischen Formen sich wiederfindet? Hier hat offenbar die Geschichte (das Faktum der Pythagoräischen Zahlenlehre) die speculative „Ableitung" geleitet oder vielmehr an deren Stelle sich eingeschoben. — Die grammatische Logik endlich soll sich aus dem Bedürfnisse ergeben, die Symbolik der mathematischen Logik durch die Sprache auszulegen. Allein die mathematische Logik verdient ja nur diesen Namen, wenn ihr die mathematischen Formen, die Zahlen und Figuren keine Symbole, sondern die Sache selber, der logische Begriff selbst sind. Mithin bedarf sie auch keiner Auslegung durch die Sprache, und wenn sie deren bedarf, kann sie nicht für eine Entwickelungsphase der objektiven Logik gelten. In der That hat auch R., obwohl er es mit den geschichtlichen Daten nicht eben sehr genau nimmt, den Uebergang der mathematischen Logik in die grammatische, ja eine grammatische Logik überhaupt historisch gar nicht nachzuweisen vermocht. Denn daß die Stoiker „die Grammatik mit Bezug auf die Logik ausbildeten," daß Leibnitz und Locke „über den Bund beider Wissenschaften speculative Untersuchungen anstellten" und daß nach ihnen seit Wolff „die Berücksichtigung der Sprache ein stereotypes Capitel der Logiker ward," soll doch wohl nicht für einen solchen Nachweis gelten.

Mit diesen historischen Nachweisungen, zu denen sich der

Verf. (S. 175) ausdrücklich anheischig macht, „um dadurch auch thatsächlich die Gewißheit zu steigern, daß er nicht bloß abstrakte Deductionen mache," hat es überhaupt eine eigne Bewandtniß. Sollen sie irgend eine Bedeutung haben, so müßten unsers Erachtens die Momente des geschichtlichen Entwickelungsgangs der Logik mit denen der speculativen Ableitung nach Gliederung und Reihefolge in Eins zusammenfallen; dieß wäre insbesondere unerläßlich, wenn es das absolute Denken, das Absolute selbst als logische Idee seyn soll, das durch die verschiedenen Modificationen sich entwickelt, um zuletzt (in der absoluten Logik) sich in seinem wahren Begriff zu erfassen. Allein nicht nur daß R. von Modificationen der Logik (in der Eleatischen Philosopie, Heraklit und Empedokles, welche die pragmatische Logik vertreten sollen) spricht, wo die Geschichte auch noch nicht die leisesten Spuren von einer Wissenschaft der Logik zeigt, nicht nur daß er Modificationen der Logik deducirt, für die er, wie für die eben angeführte grammatische, für die „hermeneutische" (eine besondere Form der grammatischen), für die „anthropologische Logik" (die erste Form der subjektiven Modification der Logik) keine historischen Beispiele anzuführen vermag, sondern letztere erscheinen auch in Beziehung auf Gliederung und Reihenfolge ohne alle Congruenz mit den Momenten der speculativen Ableitung. So z. B. soll die „Logik des Empirismus" (die zweite Form der subjektiven Modification) durch Baco's Novum Organum, die darauf folgende „Logik des subjektiven Idealismus" durch Fichtes Wissenschaftslehre, die hierauf folgende „Logik des Vernunftapriorismus" durch Schleiermacher, die nächste dagegen, die „formale Logik" (als erstes Moment der „dianoiologischen") durch Aristoteles, die „alethiologische (dogmatische) Logik" (das zweite Moment der dianoiologischen) durch die Stoiker, die „methodologische" (das dritte Moment derselben) und zwar zunächst die „analytische" durch Caetesius u. s. w., vertreten seyn. Die geschichtliche Nachweisung springt also von der mathematischen Logik d. h. von Pythagoras und den chinesischen Kua's über die grammatische und anthropologische Logik und einen Zeitraum von 2000 J. hinweg zu Baco, von diesem zu Fichte und Schleiermacher, sodann zurück zu Aristoteles und den Stoikern u. s. w. Durch dieses bunte Gewirre von „geschichtlichen Beispielen" erhalten wir wohl die Gewißheit, daß die Geschichte und R's Constructionen völlig auseinander gehen, schwerlich aber die Gewißheit, daß seine Ableitungen nicht bloß abstrakte Deductionen sind. —

Letztere sind in der That abstrakte Deductionen nicht bloß darum, weil ihnen der Gang der geschichtlichen Entwickelung nicht entspricht, sondern mehr noch darum, weil ihre einzelnen Momente in Wahrheit nur neben einander gestellt, nicht aus enander abgeleitet werden. So fehlt es an jeglichem Uebergange der objektiven

Logik in die subjektive: es wird nur versichert, die subjektive Logik breche aus der sprachlichen (grammatischen) Modification der Logik, der letzten Form der objektiven, dadurch hervor, daß der Geist sich als das Subjekt erkenne, dessen wesentliche Funktion das Denken sey (S. 200). Eben so vertritt den Uebergang der subjektiven Logik zur absoluten die bloße Versicherung, „die dianoiologische Logik (die letzte Form der subjektiven) hebe die Subjektivität des Denkens zur Objektivität auf und kehre in sofern, aber nunmehr durch die Vermittelung des Begriffs, zur Pragmatik zurück; die Einheit der ob- und subjektiven Logik als Einheit sey aber die absolute d. h. diejenige, in welcher der Gegensatz des Denkens gegen das Seyn sich durch ihre gegenseitige Vermittelung selbst zur völligen Identität aufhebe." Aber auch die Deduction der besondern Formen sowohl der subjektiven als der absoluten Logik ist sehr oberflächlich. Die erstere besteht in dem Satze: „Der Geist verhält sich wesentlich denkend; allein daß er denkt und daß er, was das Denken ist, bedenkt, kommt ihm selbst erst durch seine Bildung zum Begriff. Die verschiedenen Standpunkte, welche der subjektive Geist durchläuft, sind daher eben so viel verschiedene Standpunkte für die Entwickelung der Logik. Wir können den Begriff dieser Momente des subjektiven Geistes aus der Psychologie hier voraussetzen und der Kürze wegen als das Gefühl, das Bewußtseyn und das Denken selbst bezeichnen." Danach müßte es also Logiken des Gefühls, des Bewußtseyns und des Denkens geben. Und in der That finden wir nicht nur unter der Rubrik „die phänomenologische Logik" drei verschiedene Logiken des Bewußtseyns und Selbstbwußtseyns (die Logik des Empirismus, des subjektiven Idealismus und des Vernunftapriorismus — Baco, Fichte und Schleiermacher), sondern auch ein Capitel mit der Ueberschrift „Die anthropologische Logik," unter welcher R. die Logik auf dem Standpunkte des Gefühls versteht. Allein Fühlen ist noch kein Denken, und die Logik soll doch „die Wissenschaft des Denkens," die „Wissenschaft von den Gesetzen des Denkens" u. s. w. seyn. Durch die in der obigen Deduction liegende Vermischung des Logischen und Psychologischen kommt daher R. zu dem seltsamen Widerspruche mit sich selbst, daß er, statt in dem erwähnten Capitel das Wesen der anthropologischen Logik näher zu erörtern, vielmehr den Nachweis führt, es könne eine solche Logik gar nicht geben! — Die Deduction der besondern Formen der absoluten Logik endlich beginnt mit der Behauptung: „Die absolute Logik setzt das absolute Denken unmittelbar als das Denken des absoluten Subjekts" u. s. w. Allein wie kommt denn die absolute Logik zu diesem Setzen? wie kommt sie zum Begriffe des absoluten Denkens und des absoluten Subjekts? Sie hatte sich ergeben aus der dianoiologischen Logik als die Ein-

heit der objektiven und subjektiven Logik; letztere aber hatte das Denken gefaßt als ein subjektives, als das menschliche Denken. Dieses subjektive Denken könnte nun doch wohl zugleich objektiv, wahr seyn, ohne noch darum absolutes Denken zu seyn. Und gesetzt auch daß das subjekt-objektive Denken absolut wäre, so ist es doch darum noch nicht das Denken eines absoluten Subjekts, sondern eben nur das zur Objektivität erhobene Denken der einzelnen Subjekte. Auch hier also vertritt wiederum eine bloße Behauptung die Stelle der Deduction.

Wir können sonach nicht glauben, daß durch R's Schrift die Wissenschaft der Logik bedeutend gefördert worden. Interessant ist es indeß, daß R. schließlich einige wesentliche Mängel der Hegelschen Logik rügt, zugiebt, und nicht nur die Gesammttheilung derselben, welche zwischen einer Dichotomie und einer Trichotomie schwanke, sondern auch den Uebergang des subjektiven Begriffs zur Objektivität als mechanischer, chemischer und teleologischer, die Darstellung dieser Begriffe selbst, und insbesondere die Einmischung der Begriffe des Lebens und des Guten in die Logik tadelt. Durch Ausstoßung dieser und durch veränderte Fassung jener Begriffe, wie der Gesammttheilung des Ganzen, meint er, sey es allein möglich, den Uebergang aus der logischen Idee in die Natur, „dies Kreuz der Hegelianik," richtig zu verstehen. Wir sind begierig diese verbesserte Hegelsche Logik und den dadurch gewonnenen Uebergang zur Naturphilosophie kennen zu lernen.

3. Wir fügen den beiden Schriften von Trendelenburg und Rosenkranz die Abhandlung von Kym bei, obwohl sie ihrem Titel nach weit von jenen abzuliegen scheint. Ihr Inhalt nämlich, dem der Titel nicht ganz entspricht, ist eine Vertheidigung der logischen Untersuchungen Trendelenburgs gegen Weiße's und Fichte's Kritiken derselben. Der Verf. will es zuvörderst nicht gelten lassen, daß dem Trendelenburgschen Principe der Bewegung, als vermittelndem Agens zwischen dem Realen und Idealen, aus der hypothetischen Fassung, in der es auftritt, ein Vorwurf zu machen sey. Er behauptet, jedes System, das Kantische wie das Hegelsche, könne, so lange es sich nicht in seinen Folgen und an den Thatsachen bewährt habe, von der prüfenden Wissenschaft nur als Hypothese angesehen werden: von den drei Weltansichten erscheine zunächst jede gleich berechtigt und gleich hypothetisch; erst in den Consequenzen erweise sich die Platonische, welche den Gedanken als das Prius setzt, gegenüber der Spinozischen und materialistischen, als die siegende und wahre, über allen hypothetischen Werth emporgehobene. Allein diese Vertheidigung verrückt oder übersieht den Punkt, auf den es ankommt. Nicht vom Systeme, nicht von der ganzen Weltansicht, sondern

vom Princip e des Systems handelt es sich. Nur darin und gerade darin liegt das bloß Hypothetische, daß Trendelenburg und der Verf. die Bewährung nicht bloß des Systems, sondern auch des Princips desselben wo anders suchen, als im Princip e selbst. Das Princip ist aber nur Princip, wenn es durch sich selbst gewiß und evident ist; ein Satz, der erst von wo anders her seine Bewährung erhalten d. h. in seiner Wahrheit oder Richtigkeit dargethan werden soll, ist gar kein Princip, sondern eben eine bloße Hypothese. Denn für einen solchen Satz sind vielmehr jene Folgen und Thatsachen, aus denen seine Richtigkeit sich erweisen soll, die Voraussetzung, das Princip, auf dem er ruht: die Richtigkeit der Thatsachen verbürgt ja allein die Richtigkeit der Hypothese, sofern jene aus dieser sich begreifen lassen. Aber womit ist die Richtigkeit der Thatsachen selbst verbürgt und bewiesen? Der Naturforscher kann diese Frage umgehen; denn die Basis seiner Wissenschaft ist der Empirismus, d. h. die Voraussetzung thatsächlicher Erkenntniß; und weil Trendelenburg, eben in Folge der hypothetischen Fassung seines Princips, dieselbe Voraussetzung macht, ist seine Philosophie mit Recht als eine Form des Empirismus bezeichnet worden. Den speculativen Philosophen dagegen vertreibt jene Frage aus dem Gebiete der bloßen Hypothesen und nöthigt ihn, auf einen durch sich selbst gewissen, d. h. schlechthin denknothwendigen Satz zurückzugehen, um von ihm aus erst die Möglichkeit, Nothwendigkeit, Wahrheit thatsächlicher Erkenntniß darzuthun. Ein solcher Satz, ein wirkliches Princip, wird dadurch noch keineswegs umgestoßen, daß etwa ein auf ihm erbautes System in seinen Folgen mit den sog. Thatsachen in Widerspruch geräth; daraus folgt vielmehr nur, — vorausgesetzt daß gegen die Richtigkeit der Thatsachen wissenschaftlich nichts einzuwenden ist, — daß jenes System falsche Folgerungen aus seinem Principe gezogen oder daß es einen Satz zu Grunde gelegt hat, der zwar an sich selbst richtig ist, aber nicht die Basis einer ganzen philosophischen Weltanschauung zu bilden vermag.

Der Verf. will ferner nicht zugeben, daß, wie Weiße eingewendet hat, durch das Trendelenburgsche Princip der Bewegung nur Zufälliges, nichts Nothwendiges zu Stande komme. Diese Behauptung, behauptet er selbst dagegen, bleibe so lange außer Kraft, so lange nicht bewiesen sey, daß die constructive Bewegung nicht die ursprünglichste, Denken und Begriff constituirende Thätigkeit sey. Allein auch hier müssen wir auf Weiße's Seite treten. Denn gesetzt auch, die constructive Bewegung wäre jene ursprünglichste, Denken und Begriff constituirende Thätigkeit, so ist doch klar, daß das Denken (oder überhaupt die Produktionskraft), sofern und solange es nur constructive Bewegung ist,

heit der objektiven und subjektiven Logik; letztere aber hatte das Denken gefaßt als ein subjektives, als das menschliche Denken. Dieses subjektive Denken könnte nun doch wohl zugleich objektiv, wahr seyn, ohne noch darum absolutes Denken zu seyn. Und gesetzt auch daß das subjekt-objektive Denken absolut wäre, so ist es doch darum noch nicht das Denken eines absoluten Subjekts, sondern eben nur das zur Objektivität erhobene Denken der einzelnen Subjekte. Auch hier also vertritt wiederum eine bloße Behauptung die Stelle der Deduction.

Wir können sonach nicht glauben, daß durch R's Schrift die Wissenschaft der Logik bedeutend gefördert worden. Interessant ist es indeß, daß R. schließlich einige wesentliche Mängel der Hegelschen Logik rügt, zugiebt, und nicht nur die Gesammttheilung derselben, welche zwischen einer Dichotomie und einer Trichotomie schwanke, sondern auch den Uebergang des subjektiven Begriffs zur Objektivität als mechanischer, chemischer und teleologischer, die Darstellung dieser Begriffe selbst, und insbesondere die Einmischung der Begriffe des Lebens und des Guten in die Logik tadelt. Durch Ausstoßung dieser und durch veränderte Fassung jener Begriffe, wie der Gesammttheilung des Ganzen, meint er, sey es allein möglich, den Uebergang aus der logischen Idee in die Natur, „dies Kreuz der Hegelianik," richtig zu verstehen. Wir sind begierig diese verbesserte Hegelsche Logik und den dadurch gewonnenen Uebergang zur Naturphilosophie kennen zu lernen.

3. Wir fügen den beiden Schriften von Trendelenburg und Rosenkranz die Abhandlung von Kym bei, obwohl sie ihrem Titel nach weit von jenen abzuliegen scheint. Ihr Inhalt nämlich, dem der Titel nicht ganz entspricht, ist eine Vertheidigung der logischen Untersuchungen Trendelenburgs gegen Weiße's und Fichte's Kritiken derselben. Der Verf. will es zuvörderst nicht gelten lassen, daß dem Trendelenburgschen Principe der Bewegung, als vermittelndem Agens zwischen dem Realen und Idealen, aus der hypothetischen Fassung, in der es auftritt, ein Vorwurf zu machen sey. Er behauptet, jedes System, das Kantische wie das Hegelsche, könne, so lange es sich nicht in seinen Folgen und an den Thatsachen bewährt habe, von der prüfenden Wissenschaft nur als Hypothese angesehen werden: von den drei Weltansichten erscheine zunächst jede gleich berechtigt und gleich hypothetisch; erst in den Consequenzen erweise sich die Platonische, welche den Gedanken als das Prius setzt, gegenüber der Spinozischen und materialistischen, als die siegende und wahre, über allen hypothetischen Werth emporgehobene. Allein diese Vertheidigung verrückt oder übersieht den Punkt, auf den es ankommt. Nicht vom Systeme, nicht von der ganzen Weltansicht, sondern

ideelle construktive Bewegung die ursprünglichste, Denken und Seyn gleichmäßig bedingende Thätigkeit seyn soll. Denn möge der Zweckbegriff aus dem der construktiven Bewegung gefordert seyn oder nicht, jedenfalls ist die zweckgemäße, nicht mehr bloß construktive, bewußtlos wirkende Bewegung dem Zwecke nur Mittel, von ihm bestimmt, geleitet, beherrscht. Der Zweck ist der aktive Ausgangs- und Anfangspunkt, Motiv und Agens der ihn erst realisiren sollenden Bewegung; der Zweck, wenn er auch ihr immanent ist oder unmittelbar selbst in sie eingeht, ist doch nothwendig das (wenigstens idealiter, dem Gedanken nach) ihr vorausgehende Prius. Der Zweck kann mithin unmöglich von der constructiven Bewegung gesetzt seyn. Denn die zweckgemäß construirende Bewegung ist nur durch ihn, was sie ist; und die bloße zweck- und bewußtlos construirende Bewegung kann ihn unmöglich hervorbringen, weil der Zweck nothwendig ein Ideelles, Gedanke ist (denn als bereits realisirt, ist er nicht mehr Zweck; als noch nicht realisirt aber ist er nichts Reelles — also nur ein Ideelles). Soll also der Zweckbegriff „an der Spitze der Weltanschauung stehen," so ist nicht die construktive, Seyn nnd Denken gleichmäßig bedingende, eben so sehr reelle als ideelle Bewegung, sondern die Zweck setzende nur ideelle Denkthätigkeit ist die „ursprünglichste," erste, Alles bedingende (setzende—schaffende) Thätigkeit. Fichte hatte daher ganz Recht, wenn er an Trendelenburg von dessen eignen Behauptungen aus die Forderung stellte, vom Begriffe des absoluten Denkens principiell auszugehen und zu zeigen, wie dieses dazu komme, ein reelles Seyn (Natur — Welt) oder die dasselbe construirende Bewegung zu setzen und in ihr und vermittelst ihrer seine Zwecke zu realisiren. Außerdem ist es falsch, wenn der Verf. behauptet, „der Zweck sey in nichts von der Bewegung unterschieden als darin, daß er bewußt vollzogen werde, er sey und bleibe Bewegung." Der Zweck ist allerdings nicht ohne die ihn realisirende Bewegung (Thätigkeit), keineswegs aber einerlei mit ihr, keineswegs selbst nur Bewegung. Denn eben weil er mit Bewußtseyn vollzogen wird, so ist er zunächst und wesentlich das vom Bewußtseyn vorgestellte ruhende Ziel der ihn realisirenden Bewegung, das nicht selbst bewegt, sondern vielmehr das die Bewegung anfangende, bestimmende und beherrschende, selbst aber unbewegte Princip derselben ist. Als dieses vorgestellte Ziel, d. h. in seiner Idealtiät, ist mithin der Zweck nicht Bewegung. Sofern er dagegen in und vermittelst der Bewegung realisirt wird (oder sich selbst realisirt), macht er allerdings die ihn vollziehende Bewegung immanent mit, aber immer nur als ihr sie leitendes und in sofern zugleich über ihr stehendes (transscendentes), von ihr unterschiedenes Princip.

auch nur Zufälliges hervorbringen kann: dieß ist eben die nothwendige Consequenz gerade davon, daß nach Tr. die construktive Bewegung jene ursprüngliche, das Denken constituirende Thätigkeit seyn soll. Denn nothwendig in dem Sinne, in welchem Weiße das Wort braucht, ist nur das Vernünftige, und Vernunft ist nur, wo mit Bewußtseyn der Motive und Zwecke zum Behufe des Zusammenhangs, der Ordnung, der Harmonie, des Schönen und Guten, construirt, gehandelt, geschaffen wird. Eine solche Thätigkeit gewinnt aber Tr. erst, nachdem er das Princip der bloßen construktiven Bewegung verlassen und sie durch einen neuen Ansatz, den er nimmt, zur Zweckbewegung umgewandelt hat.

Aber auch diese Umwandlung durch einen neuen Ansatz und damit den Vorwurf, daß bei Tr. der Zweckbegriff nicht aus der construktiven Bewegung hergeleitet werde, sondern von wo anders her in sie hineintrete und mit der dadurch gewonnenen zweckmäßig construirenden Bewegung im Grunde ein neues zweites Princip auftrete, bestreitet der Verf. Allein auch hier begnügt er sich mit der bloßen Behauptung: der Zweckbegriff werde rein aus dem Begriffe der causa efficiens d. h. der bewußtlos wirkenden Bewegung selbst, abgesehen von aller Erfahrung, gefordert; und der Zweck sey in nichts von der Bewegung unterschieden als darin, daß er bewußt vollzogen werde; er sey und bleibe Bewegung und habe die causa efficiens, ohne die er ein pures unfruchtbares Abstractum wäre, immanent in sich. Allein diese Behauptungen stimmen nicht mit dem, was der Verf. selbst kurz vorher gesagt hat, daß nämlich „die Anschauung der Welt nach ihrer Totalität der treibende Grund sey, die bewußtlos wirkende Bewegung als das Ungenügende zu überschreiten und im Begriffe des Zwecks ihre ideale Ergänzung zu suchen." Und noch weniger läßt sich damit vereinigen, was er früher behauptet hat, wenn er sagt: „die Bewegung, die bloße causa efficiens, schafft nicht den Zweck, so daß dieser als eine bloße Steigerung von jener erschiene, sondern ist von ihm gewählt, dient ihm als Mittel und Stoff, bildet zu seiner Verwirklichung die Grundbedingung, ohne welche kein Entwurf des Geistes möglich ist." Wählt der Zweck die Bewegung zum Stoff und Mittel, so kann er seinem Begriffe nach nicht schon im Begriff der Bewegung selbst liegen; und ist es jene Anschauung der Totalität der Welt, die über die bewußtlos wirkende Bewegung hinaus zum Zweckbegriffe hintreibt, so kann letzterer nicht „abgesehen von aller Erfahrung" rein aus dem Begriffe der bewußtlos wirkenden Bewegung gefordert seyn. Ja wir gerathen mit der Einführung des Zweckbegriffs in entschiedenen Widerspruch mit dem Hauptsatze Trendelenburgs, wonach die eben so sehr reelle als

ideelle construktive Bewegung die ursprünglichste, Denken und Seyn gleichmäßig bedingende Thätigkeit seyn soll. Denn möge der Zweckbegriff aus dem der construktiven Bewegung gefordert seyn oder nicht, jedenfalls ist die zweckgemäße, nicht mehr bloß construktive, bewußtlos wirkende Bewegung dem Zwecke nur Mittel, von ihm bestimmt, geleitet, beherrscht. Der Zweck ist der aktive Ausgangs- und Anfangspunkt, Motiv und Agens der ihn erst realisiren sollenden Bewegung; der Zweck, wenn er auch ihr immanent ist oder unmittelbar selbst in sie eingeht, ist doch nothwendig das (wenigstens idealiter, dem Gedanken nach) ihr vorausgehende Prius. Der Zweck kann mithin unmöglich von der constructiven Bewegung gesetzt seyn. Denn die zweckgemäß construirende Bewegung ist nur durch ihn, was sie ist; und die bloße zweck- und bewußtlos construirende Bewegung kann ihn unmöglich hervorbringen, weil der Zweck nothwendig ein Ideelles, Gedanke ist (denn als bereits realisirt, ist er nicht mehr Zweck; als noch nicht realisirt aber ist er nichts Reelles — also nur ein Ideelles). Soll also der Zweckbegriff „an der Spitze der Weltanschauung stehen," so ist nicht die construktive, Seyn nnd Denken gleichmäßig bedingende, eben so sehr reelle als ideelle Bewegung, sondern die Zweck setzende nur ideelle Denkthätigkeit ist die „ursprünglichste," erste, Alles bedingende (setzende—schaffende) Thätigkeit. Fichte hatte daher ganz Recht, wenn er an Trendelenburg von dessen eignen Behauptungen aus die Forderung stellte, vom Begriffe des absoluten Denkens principiell auszugehen und zu zeigen, wie dieses dazu komme, ein reelles Seyn (Natur — Welt) oder die dasselbe construirende Bewegung zu setzen und in ihr und vermittelst ihrer seine Zwecke zu realisiren. Außerdem ist es falsch, wenn der Verf. behauptet, „der Zweck sey in nichts von der Bewegung unterschieden als darin, daß er bewußt vollzogen werde, er sey und bleibe Bewegung." Der Zweck ist allerdings nicht ohne die ihn realisirende Bewegung (Thätigkeit), keineswegs aber einerlei mit ihr, keineswegs selbst nur Bewegung. Denn eben weil er mit Bewußtseyn vollzogen wird, so ist er zunächst und wesentlich das vom Bewußtseyn vorgestellte ruhende Ziel der ihn realisirenden Bewegung, das nicht selbst bewegt, sondern vielmehr das die Bewegung anfangende, bestimmende und beherrschende, selbst aber unbewegte Princip derselben ist. Als dieses vorgestellte Ziel, d. h. in seiner Idealtiät, ist mithin der Zweck nicht Bewegung. Sofern er dagegen in und vermittelst der Bewegung realisirt wird (oder sich selbst realisirt), macht er allerdings die ihn vollziehende Bewegung immanent mit, aber immer nur als ihr sie leitendes und in sofern zugleich über ihr stehendes (transscendentes), von ihr unterschiedenes Princip.

In seiner Realisirung, aber auch nur in ihr, ist er daher zwar selbst in Bewegung, aber darum doch nicht selbst Bewegung, so wenig als meine Hand, welche Bewegungen macht oder die einer Maschine leitet, deshalb selbst Bewegung ist.

Den Schluß der Abhandlung des Verf. bildet eine weitläuftige Erörterung der Frage, ob das Absolute in adäquater oder nur in unadäquater Weise erkennbar sey. Wir können auf diese Controverse hier nicht näher eingehen, da die Entscheidung derselben nur das Resultat einer vollständig entwickelten Erkenntnißtheorie seyn kann. Auf die Principien der letzteren kommt Alles an. Wir hätten daher gewünscht, daß der Verf. lieber auf die Grundlagen der Trendelenburgschen Erkenntnißtheorie näher eingegangen wäre, und insbesondere die Lebensfrage derselben, die angebliche Identität der construktiven Bewegung im Denken und Seyn, gründlich erörtert hätte. Denn es ist in der That nicht so leicht einzusehen, wie die Bewegung, obwohl doch das (menschliche) Denken und das (reelle-materielle) Seyn nach Tr. selbst verschieden seyn sollen, doch beiden gemeinsam, in beiden Eine und dieselbe seyn könne. Der Verf. sagt selbst, „die ideelle Bewegung des Denkens sey nicht die räumliche und gebundene, sondern deren Gegenbild und frei;" und in der That scheint die ideelle Bewegung des Denkens, die unräumliche, ungebundene, mit der reellen Bewegung des (materiellen) Seyns, der räumlichen, gebundenen, gar nichts gemein zu haben. Dann aber fragt es sich, wie die ideelle Bewegung, wenn sie doch nicht die reelle ist, gleichwohl mit der reellen so völlig zusammenstimmen könne, daß die von ihr subjektiv (im menschlichen Denken) abgesetzten Kategorieen zugleich objektive Gültigkeit haben und mit den von der reellen Bewegung (im materiellen Seyn) gesetzten Kategorieen Eins und dasselbe seyn können. So lange diese Schwierigkeit nicht vollkommen gelöst ist, wird Trendelenburgs Ansicht von der Genesis der Kategorieen und damit von dem Wesen und der Bedeutung derselben — trotz des ausgezeichneten Scharfsinns und des ächt wissenschaftlichen Geistes, mit dem er sie in den logischen Untersuchungen entwickelt hat, — immer problematisch bleiben.

H. U.

Vorlesungen über Schleiermachers Dialektik und Dogmatik von Dr. Georg Weißenborn (Privatdoc. d. Phil. an d. Univ. Halle). Erster Theil: Darstellung und Kritik der Schleiermacherschen Dialektik. Leipz. 1847.

In einer Zeit, in welcher der produktive Geist von früheren großen Anstrengungen ausruht oder doch in sich selbst sich zurück-

zieht, um einen neuen Anlauf zu nehmen und zu neuen Schöpfungen Kraft und Stoff zu sammeln, ist es natürlich und nothwendig, das Besitzthum, über das man gebietet, gleichsam zu inventarisiren, um einen möglichst klaren Ueberblick zu erhalten über das, was gewonnen und errungen ist, wie über das, was noch fehlt, was noch erarbeitet werden muß. Daher die vielen Darstellungen und Kritiken neuerer wie ältrer philosophischer Systeme, die theils in selbständigen Schriften, theils in mehr oder minder umfassenden Geschichtswerken seit einigen Jahren erschienen sind. Insbesondere sind es die Systeme Hegels und Schleiermachers, die eine ganze Reihe solcher kritischen Darstellungen erfahren haben, — ein Beweis, daß sie nicht nur ihrer Zeit tief eingeschlagen haben, sondern noch immer vorzugsweise die Geister bewegen und für geeignet gelten, den Fortschritt der Philosophie zu vermitteln oder doch jenen Ueberschlag über das Haben und Sollen auf ein bestimmtes Facit zu bringen. Wir theilen diese Ansicht, und können daher Schriften dieser Art, sobald sie nur den wissenschaftlichen Forderungen entsprechen, nur willkommen heißen, gesetzt auch, daß sie bereits eine Anzahl Vorgänger haben sollten: jede neue gründliche Darstellung wird immer wieder neue Gesichtspunkte darbieten, tiefer in den Kern eindringen und das Verständniß erleichtern und aufklären.

Die vorliegende Abhandlung dürfte leicht die beste seyn unter den mannichfaltigen Schriften, die seit der Veröffentlichung von Schleiermachers Nachlaß über dessen philosophisches System erschienen sind. Sie mag mit mancher andern die Gründlichkeit des Studiums, die Richtigkeit des Verständnisses und die Schärfe des Urtheils theilen; — das, was den Verf. auszeichnet, ist einerseits seine persönliche innige Liebe zu seinem Gegenstande, vermittelst deren es ihm gelungen ist, sich so in denselben zu versenken und ihn in das eigne Fleisch und Blut umzuwandeln, daß er ihn frei zu reproduciren und ihm eine Gestalt zu geben vermag, in welcher er klarer, geordneter, vollkommener sich darstellt als im Originale selber; andrerseits seine — mit einer solchen Liebe selten vereint zu findende — Unbefangenheit des Blicks und Freiheit des Urtheils, die ihn befähigt, trotz jener freien Reproduction und der theilweisen Umstellung der Glieder des Ganzen doch die Objektivität der Darstellung nirgend zu verletzen und den Inhalt des Systems rein und unverfälscht, ganz im Sinne seines Urhebers wiederzugeben. Hiermit glauben wir das höchste Lob ausgesprochen zu haben, das einer solchen Schrift gespendet werden kann. Wir können es in Beziehung auf den Inhalt uneingeschränkt stehen lassen; nur hinsichtlich der Form hätten wir gewünscht, daß die Diction des Verf., obwohl sie überall klar und leicht verständlich ist, doch noch außerdem jene anziehende Lebendigkeit, Eleganz und Schwung-

haftigkeit besitzen möchte, welche philosophischen Schriften heutzutage um so nöthiger ist, je mehr der s. g. Zeitgeist von der Philosophie und ihren Interessen sich abwendet.

Der Verf. begnügt sich indessen nicht mit einer bloßen Darstellung des Schleiermacherschen Systems; er sucht zugleich einerseits in einer historischen Einleitung ihm seinen Platz in der Geschichte der Philosophie anzuweisen, andrerseits in der nachfolgenden Kritik sein Verhältniß zu den gleichzeitigen Systemen näher zu bestimmen und seine Vorzüge und Mängel durch eine Parallele mit letzteren genau abzuwägen. Beide Zugaben gehören zu einer gründlichen Würdigung eines philosophischen Systems, und zeugen von eben so viel Sachkenntniß als Unparteilichkeit und Schärfe des Urtheils. In der historischen Einleitung indessen scheint uns der Verf. die Bedeutung des Schleiermacherschen Systems im Widerspruch mit seiner eignen späteren Darstellung desselben zu eng zu fassen, wenn er es nur als ein Glied der von Kant ausgehenden die Wiederversöhnung von Natur und Geist erzielenden Systeme" bezeichnet. Er selbst erklärt im Eingange für die Lebensaufgabe, für das Ziel und das treibende Motiv der neueren Philosophie die Beantwortung der beiden Fragen a) nach dem Verhältnisse von Geist und Natur, und b) nach dem Vehältnisse zwischen dem absoluten und dem endlichen Geiste. Demgemäß will er die Hauptmomente, welche die gesuchte Lösung beider Probleme durchlaufen hat, und damit die Grundzüge des Bildungsganges der neueren Philosophie seit Des-Cartes darlegen, um so den Standpunkt, auf dem Schleiermacher historisch gestellt war, näher zu bestimmen. Allein im Laufe seiner Erörterung läßt er die zweite jener beiden Fragen gänzlich fallen, und betrachtet die einzelnen Systeme, die er für die Hauptträger der historischen Fortbildung hält, nur unter dem Gesichtspunkte der ersten derselben. Wir wissen nicht, aus welchem Grunde dieß geschehen ist. Denn wenn auch das Verhältniß des Geistes zur Natur sein Verhältniß zum Absoluten mitbedingt und umgekehrt, so war doch diese gegenseitige Bedingtheit und Bezüglichkeit näher hervorzuheben und ausdrücklich zu zeigen, wie durch das eine Verhältniß immer auch das andre mit bestimmt ist. So läßt uns die historische Einleitung des Verf. trotz ihrer sonstigen Vortrefflichkeit in dem Gefühle getäuschter Erwartung zurück, das uns nothwendig beschleicht, wo uns ein gegebenes Versprechen gar nicht oder nur zum Theil erfüllt wird. Vielleicht hätte der Verf. überhaupt besser gethan, wenn er statt jener beiden Probleme die einfache Frage nach dem Begriffe und Ursprunge des Wissens in den Mittelpunkt seiner historischen Erörterungen gestellt. Diese Frage trägt implicite jene beiden Probleme in sich und konnte leicht so gewendet werden, daß letztere, deren Lösung allerdings vorzugsweise und im Unterschied gegen Alterthum und Mittelalter die

neuere Philosophie beschäftigt, in den Vordergrund traten; sie steht bedeutungsvoll an der Spitze der neueren Philosophie, indem sie nicht nur bei Des-Cartes, sondern auch bei Baco von Verulam, wenn man sein System genauer ansieht, als das Haupt- und Grundproblem der Philosophie hervortritt; sie ist wiederum Kant's Fundamental- und Lebensfrage, in deren Interesse er die Vernunft kritisirt und deren eigenthümliche Beantwortung sein System zu dem macht, was es ist; sie endlich ist offenbar der Ausgangs-, der Schwer- und Mittelpunkt der Schleiermacherschen Dialektik, auf deren Charakterisirung es doch dem Verf. hauptsächlich, in diesem ersten Theile wenigstens, ankam.

In der Darstellung der Schleiermacherschen Dialektik selbst hat der Verf, wie schon angedeutet, die ursprüngliche Disposition des Stoffes wesentlich verändert, indem er den ganzen zweiten Theil, den Schleiermacher den technischen nennt und abgesondert behandelt, als Mittelstück dem ersten materialen Theile einverleibt hat. Dadurch erhalten wir Ein ungetheiltes Ganzes, das der Verf. in eine Anzahl kleinerer Abschnitte unter besondere Ueberschriften gliedert und dadurch übersichtlicher zu machen sucht. Demgemäß beginnt er mit der Darlegung des Schleiermacherschen Begriffs der Philosophie, an die sich unmittelbar die Erörterung des Begriffs der Dialektik anschließt. Sodann folgt die Auseinandersetzung der Schleiermacherschen Idee des Wissens nach ihren unter besondern Ueberschriften behandelten Hauptmomenten. Hierauf geht der Verf., anstatt mit Schleiermacher das Wissen nach seiner materialen Seite hin zu verfolgen und dadurch sich den Weg zur Idee des Absoluten zu bahnen, vielmehr zu den Formen des Denkens, in denen das Wissen sich vollzieht, unmittelbar über, und behandelt demgemäß in zwei längeren, in mehrere Unterabtheilungen zerfallenden Abschnitten die Schleiermachersche Lehre vom Begriffe und vom Urtheil. Diese beiden Abschnitte vornehmlich enthalten in einer sehr klaren, übersichtlichen Anordnung das reiche complicirte Material, das Schleiermacher in seinem zweiten formellen oder technischen Haupttheile giebt. In den folgenden Abschnitten kehrt der Verf. dann zurück zur weiteren abschließenden Entwickelung der Idee des Wissens: sie handeln nach einander von dem Begriff als Wissen, vom Urtheil als Wissen, von der Identität des dem Begriffe und des dem Urtheile entsprechenden Seyns, und endlich vom speculativen und empirischen Wissen. Damit ist die Schleiermachersche Idee des Wissens nach allen ihren Seiten hin vollständig dargelegt. Der nächste Abschnitt erörtert in ähnlicher Weise die Idee des Wollens und bildet zugleich den Uebergang zum Folgenden. Nun erst, nachdem beide Thätigkeitsweisen des Geistes nach Inhalt und Form näher bestimmt sind, folgt als letztes, das Ganze krönendes Hauptstück die Darlegung der Schleiermacherschen Idee

des Absoluten. Sie zerfällt in sieben Unterabtheilungen, welche die Ueberschriften führen: A. Wie kommt man zum Absoluten? B. Das Wesen des Absoluten; C. Beweis, daß nur die Indifferenz von Denken und Seyn das Absolute sey; D. Verhältniß Gottes zur Welt; E. Verhältniß der Idee Gottes und der Idee der Welt zum menschlichen Wissen und Wollen; F. Das Gefühl die einzige subjektive Form des Absoluten; G. Das Verhältniß der Religion und Philosophie zu einander. —

Jeder, der das Buch des Verf. liest, wird schließlich finden, daß er durch diese Anordnung des Stoffes und durch des Verf. Erörterungen nicht nur in Beziehung auf das Verständniß des Schleiermacherschen Systems im Einzelnen, sondern namentlich in Beziehung auf die Klarheit der Anschauung desselben als Eines Ganzen wesentlich gefördert worden. Wir finden diese Anordnung so zweck- und sachgemäß, daß wir jedem folgenden Darsteller der Schleiermacherschen Dialektik nur rathen können, sich im Wesentlichen eng an sie anzuschließen. Nur in zwei, oder wenn man will, drei Punkten haben wir kleine Mängel zu rügen. In einer wissenschaftlichen Darstellung macht es stets einen unangenehmen Eindruck, wenn ein Paar Abschnitte ganz ohne alle Vermittelung neben einander stehen. Dieß ist aber bei den ersten beiden Abschnitten des Verf. der Fall: zwischen dem ersten, der den Begriff der Philosophie, und dem zweiten, der den Begriff der Dialektik als Kunst der Gesprächführung erörtert, fehlt jeder Uebergang; oder vielmehr der Uebergang folgt hinten nach durch die im nächsten Abschnitt gegebene Darlegung der Schleiermacherschen Idee des Wissens, aus welcher jene Begriffsbestimmung der Dialektik resultirt; aber eben weil er hinten nachfolgt, ist er kein Uebergang. Freilich hätte die Darlegung der Idee des Wissens an Concinnität verloren, wenn das Allgemeine derselben bereits im Abschnitt über den Begriff der Dialektik abgehandelt worden wäre. Allein da dieser Begriff, bei Lichte besehen, weder in theoretischer noch in praktischer Beziehung von großer Bedeutung für Schleiermachers System ist, so hätte sich der Verf. aus jener Verlegenheit leicht herausziehen können, wenn er, statt der Begriffsbestimmung der Dialektik einen besondern Abschnitt zu widmen, am Schlusse seiner Erörterung der allgemeinen Idee des Wissens mit wenigen Worten gezeigt hätte, wie Schleiermacher von letzterer aus zu jener Begriffsbestimmung gekommen sey. Statt jenes Abschnitts hätten wir dagegen gewünscht, daß der Verf. etwas näher dargethan hätte, wie nach Schleiermacher die Form der philosophischen Entwickelung, die Weise des Fortschritts des Wissens und dessen Darstellung, in Wahrheit keine Gesprächführung, wohl aber eine eigenthümliche Art von dialektischer Methode, d. h. von Vermittelung (nicht der Meinungsverschiedenheiten der einzelnen Subjekte, sondern) der objektiv gegebenen Gegensätze ist.

Diese eigenthümliche Art der Vermittelung beruht auf dem Nachweise, den Schleiermacher unter Aufbietung seines ganzen Scharfsinns zu führen sucht, daß die Gegensätze von Ideellem und Reellem, Subjektivem und Objektivem, Begriff und Urtheil, speculativem und empirischem Wissen, Seele und Leib, Vernunft und Natur, Gott und Welt, weder je zur Einheit zusammengehen noch je in die Differenz auseinanderfallen können, daß sie vielmehr immerfort und immer schon zusammen sind, aber dieses Zusammen (das Ganze) immerfort ein antithetisch getheiltes bleibt und bleiben muß, weil mit der Aufhebung der Gegensätze das Denken und Wissen selbst aufgehoben seyn würde. Daraus ergiebt sich, daß ihm die Wahrheit jenes Schweben zwischen den Gegensätzen oder dieses Zwischen selbst ist, welches an dem Entgegengesetzten Theil hat ohne es doch in sich zu befassen, jene schwebende Mitte, die hinüber und herüberschwankt, ohne die Enden noch auch derer Einheit zu erreichen, kurz jenes „Oscilliren" zwischen den divergirenden Richtungen, auf welches Schleiermacher selbst so häufig hinweist und welches in Wahrheit weder Identität noch Differenz noch auch Vermittelung der Gegensätze ist. Zu diesem Ergebniß wäre auch sicherlich der Vf. selbst gekommen, wenn er die sog. Methodenlehre Schleiermachers, die ja nicht bloß in der Lehre von der Begriffs- und Urtheilsbildung besteht, sondern auch die Methode der Combination mit ihrem heuristischen und architektonische Verfahren umfaßt, näher in Betracht gezogen hätte. — Endlich ist es ein zwar rein äußerlicher, doch immerhin ein Mangel, daß dem Buche ein Inhaltsregister gänzlich fehlt: dadurch wird der Ueberblick über das Ganze erschwert und ein Nachschlagen zum Behufe gelegentlicher Orientirung über Schleiermachersche Bestimmungen fast unmöglich. Hoffentlich wird der Vf. diesem Uebelstande in der folgenden zweiten Abtheilung abhelfen.

Was endlich die „kritischen Bemerkungen" betrifft, mit denen der Vf. seine Darstellung beschließt, so beleuchtet er in ihnen zunächst das Verhältniß Schleiermachers zu Locke und Kant, zu Fichte und Spinoza, und zeigt, in wiefern ihnen gegenüber Schleiermachers Philosophie einen entschiedenen Fortschritt bekunde, einen höhern Standpunkt philosophischer Entwicklung einnehme. Sodann stellt er Schleiermachern zu Schelling und Hegel in Parallele, deren Ergebniß ist, daß hier Schleiermacher zurückstehe und daß namentlich Hegel eine höhere Form der Vermittlung der Gegensätze, eine befriedigendere Lösung der Frage nach dem Verhältniß von Geist und Natur, Gott und Welt gefunden habe. Denn Schleiermachers Bestimmung dieses Verhältnisses als eines nothwendigen Zusammenseyns beider, das weder Einheit noch Geschiedenheit sey, laufe im Grunde auf einen unversöhnlichen Dualismus hinaus. In dieser Beziehung müssen auch wir aller-

dings den Vorzug Hegels vor Schleiermacher anerkennen. In einer andern Beziehung dagegen scheint uns Schleiermacher höher zu stehen: wir wenigstens können nicht umhin zu behaupten, daß Hegel im Grunde ganz in den einseitigen Idealismus zurückgefallen ist, welchen Schelling zu überwinden den Ansatz genommen: der sog. absolute Idealismus, den Hegel für sein System in Anspruch nimmt, ist in der That nur eine andre, wenn auch höhere Form des Fichtianismus. Der Vf. geht indeß wohl nur darum auf diesen Punkt hier nicht näher ein, weil es ihm darauf ankommt, den Schleiermacherschen Gottesbegriff, den er in der zweiten Abtheilung, der Darstellung der Dogmatik, näher zu entwickeln hat, nicht aus den Augen zu verlieren. Darum kritisirt er vornehmlich nur diesen Begriff und das aus ihm sich ergebende Verhältniß von Gott und Welt. Er schließt mit einer kurzen Erörterung der Hegelschen Idee des Absoluten, in welcher er darthut, daß es auch Hegeln noch keineswegs gelungen sey, das Problem, um das es sich handle, das Verhältniß des absoluten zum endlichen Geiste und damit des Geistes zur Natur, vollständig zu lösen. Denn es sey dem Begriffe des Absoluten schlechthin widersprechend, selbst in den Proceß der Weltbildung und Weltentwickelung einzugehen, in diesem Processe erst zu werden, was es an sich sey, und zwar nicht einmal in sich selbst, sondern in einem Andern, im endlichen menschlichen Geiste, zum Bewußtseyn seiner selbst zu gelangen. Wie damit das Absolute in Wahrheit nicht absolut, nicht an und für sich seyender absoluter Geist sey, so müsse dieser Widerspruch im Grundbegriff der ganzen Weltanschauung auch das Verhältniß des Geistes zur Natur verkehren und verdrehen. — Wir können dem Vf. in dieser Hinsicht nur vollkommen beistimmen, und freuen uns von Herzen, daß der theistische Gottesbegriff, zu welchem er sich nicht nur hier, sondern schon in der Vorrede entschieden bekennt, an ihm einen neuen tüchtigen Vertheidiger gegen den verderblichen Pantheismus und Anthropotheismus unserer Zeit gefunden hat. Wir sind begierig zu sehen, wie der Vf. seine eigne Idee des Absoluten, von der er hier nur einige Andeutungen giebt, näher begründen und entwickeln wird. Hoffentlich geschieht dieß bereits in der zweiten Abtheilung seiner Schrift, der wir um so mehr mit Erwartung entgegensehen. H. U.

Anhang.

Statuten
der
Philosophen-Versammlung,
berathen und abgeschlossen zu Gotha
am 24. September 1847.

§. 1. Zweck der Philosophen-Versammlungen ist, durch persönlichen Verkehr der Theilnehmer unter einander und durch wissenschaftliche Vorträge und Berathungen die Gemeinsamkeit der philosophischen Bestrebungen zu fördern und zugleich über die verschiedenartigen Resultate und Richtungen derselben eine rasche und lebendige Orientirung zu bewahren.

§. 2. Die active Theilnahme an den Versammlungen durch Vorträge und Debatten steht allen In- und Ausländern frei, welche sich durch wissenschaftliche Thätigkeit in der eigentlichen Philosophie oder in den mit ihr zusammenhängenden Fächern schon bewährt haben. Doch ist es dem Vereine auf den Vortrag des Vorsitzenden gestattet, auch Personen außerhalb dieses Kreises zuzulassen.

§. 3. Ein jedes Mitglied trägt vor seiner Theilnahme an den öffentlichen Versammlungen seinen Namen in das Album des Vereins ein, welches von dem derzeitigen Vorsitzenden aufbewahrt wird.

§. 4. Zu Gegenständen der Berathung können Fragen und Probleme aus allen Theilen der Philosophie und ihrer Geschichte gemacht werden. Die Verhandlung über kirchliche und politische Zeitfragen als solche ist dagegen ausgeschlossen

§. 5. Die Versammlung erwählt vor dem Beginne ihrer eigentlichen Verhandlungen einen Vorsitzenden und einen Stellvertreter desselben zur Leitung der Geschäfte.

Außerdem werden demselben durch Wahl zwei oder drei Protocollführer beigegeben.

§. 6. Wer einen Gegenstand in den Sitzungen entweder in der Form von Thesen (§. 10.) oder in zusammenhängendem Vortrage zur Verhandlung bringen will, hat zuvor – und zwar spätestens vor dem Schlusse der vorhergehenden Sitzung — dem Vorsitzenden davon Anzeige zu machen, und ihm vom Inhalte im Allgemeinen Kunde zu geben. Bei zweifelhaften oder streitigen Fällen kann der Vorsitzende das Gutachten des Vereins einholen.

§. 7. Der Vorsitzende bestimmt den Anfang und das Ende der Sitzungen, leitet die Verhandlungen und hat namentlich das Recht, das Wort zu verleihen und zu versagen.

§. 8. Bei allen Beschlüssen der Versammlung entscheidet einfache Stimmenmehrheit. In der Regel wird, zur Ersparung der Zeit, durch Aufstehen und Sitzenbleiben abgestimmt.

§. 9. Die Rede soll zunächst zur Debatte anregen. Deßhalb wird zuversichtlich erwartet, daß kein Redner seine Vorträge zu einer übermäßigen Länge, wenigstens nicht über eine Stunde, ausdehne.

§. 10. Es können auch von den Mitgliedern bloße Thesen aufgestellt und zum Gegenstande der Verhandlung gemacht werden.

§. 11. Jeder Gegenstand kann in der Regel nur einmal während einer Versammlung erörtert werden. Bloß in dem Falle findet eine Ausnahme hiervon statt, wenn der Gegenstand an Berichterstatter gewiesen ist und die Versammlung noch vor ihrem Schlusse den Bericht zu vernehmen wünscht.

§. 12. Die Protocolle jeder Sitzung werden beim Anfang der nächsten Sitzung vorgelesen und von der Versammlung genehmigt.

§. 13. Am Abend vor der ersten öffentlichen Versammlung findet eine vorbereitende Sitzung statt, und der öffentlichen Sitzungen sind drei. Der Zeitpunkt und der Ort der jedesmaligen nächsten Zusammenkunft wird von der Versammlung immer in ihrer vorletzten Sitzung entschieden, und der Vorsitzende und sein Stellvertreter für die künftige Versammlung gewählt. Der letztere soll wo möglich an dem Orte der Versammlung wohnhaft sein. Beide werden bei den betreffenden Behörden die nöthigen Schritte veranlassen, auch die sonstigen Vorkehrungen zur Aufnahme der Versammelten treffen und zugleich bei Zeiten die Einladungen ergehen lassen.

Verzeichniß der im In- und Auslande neu erschienenen philosophischen Schriften.

Alexandri Aphrodisiensis comment. in libros metaph. Aristotelis. Recens. Prof. Dr. H. Bonitz. Berol. 4 ℔

Apelt, Schleiden, Schlömilch u. Schmidt, Professoren in Jena: Abhandlungen d. Fries'schen Schule. Leipz. $^{11}/_{12}$ ℔

Fr. Baader's kleine Schriften. Aus Zeitschr. z. erstenmal gesammelt u. herausg. von Dr. Fr. Hoffmann. Würzb. 2 ℔

Bertrand de Saint-Germain: Des manifestations de la vie et de l'intelligence à l'aide de l'organisation. Par. Leclerc. 6 Fr.

A. Benish: Two Lectures on the Life and Writings of Maimonides etc. Lond. 2½ Sh.

B. Billère: Cours de psychologie empirique, à l'usage des Séminaires, du Clergé et des Colleges avec l'approbation motivée de Mgr. lévèque de Tarbes. Par. Poussielgue Rusand. 5 Fr.

W. Binder: Gesch. des philos. u. revolutionären Jahrh. mit bes. Rücksicht auf d. kirchl. Zustände. Neue unveränd. Ausg. 1r Bd. Schaffh. 1¼ ℔

Th. F. Braun: Gedanken üb. Wachsth. u. Vervollkommnung d. menschl. Geistes. Dresd. 6 Sgr.

G. Bush: Mesmer and Swedenborg or the Relation of the Developments of Mesmerism to the Doctrines and Disclosures of Swedenborg. Lond. 4½ Sh

Duc de Caraman: Hist. des révolutions de la philos. en France pendant le moyen-âge jusqu' au 16me siècle etc. T. III. Par. Ladrange. 7 Fr.

Willelmi Compellensis: De natura et origine rerum placita. Paris 2 Fr.

V. Cousin: Fragmens philosophiques pour faire suite au Cours de l'histoire de la philos. 4 édit. T. II.: Philos scholastique. T. IV.: Philos. contemporaine. Par. Ladrange. 7 Fr.

P. J C. Debreyne: Essai philos. sur l'influence comparative du régime végétal et du régime animal sur le physique et sur le moral de l'homme etc. Brux. ½ ℔

N. P.

Ueber das Lustprincip des Handelns.

Von
Prof. Dr. G. Th. Fechner.

Zweiter Artikel.

In allen Betrachtungen des ersten Artikels habe ich mich auf rein psychologischem Gebiete bewegt. Ich habe nicht untersucht, was überall unser Motiv seyn soll, sondern, was überall unser Motiv ist, und nach unsrer Natur nur seyn kann, welchem sich dann natürlich das gesollte Motiv nur unterordnen kann. Mein praktisches Princip des Sollens ist nun dies *).

Der Mensch soll durch Erfahrungen, Belehrungen, eigene Ueberlegungen sich und andre so zu erziehen trachten, daß sie größtmögliche Lust an dem finden lernen, was (mit Anbetracht seiner Folgen) die Lust im Ganzen möglichst zu mehren dient, daß sie immer besser erkennen lernen, was hierzu beizutragen im Stande ist und immer größere Uebung und Fertigkeit in der Verwirklichung hiervon erlangen. Hiemit entsteht Gesinnung, Erkenntniß, Kraft und Fertigkeit im und zum Guten, die nun demgemäße Handlungen erzeugen werden; dagegen, wo es an einem dieser Momente mangelt, es irgend wie übel um den Menschen gestellt ist.

Die Lust zu solchem Handeln liegt von vorn herein in der angeborenen Anlage des Menschen begründet, indem er von Natur so eingerichtet ist, daß er Lust hat nicht nur an dem, wovon er weiß, daß es ihm selber, sondern auch, daß es Andern Lust giebt; nur daß ihm Beides öfters in Conflict zu kommen scheint, und hiemit

*) Ich fasse im Obigen kurz zusammen, was in meiner Schrift zum Theil in den Erläuterungen enthalten ist.

ein innerer Zwiespalt entsteht, den der unerzogene Mensch immer geneigt ist, im Sinne der Bevorzugung seiner eigenen Lust zu entscheiden. (Dies das angeborene sündliche Princip). Die rechte Erziehung im Sinne unsers Princips ist nun die, daß er einsehen und fühlen lernt, wie jener Conflict nur scheinbar und im Einzelnen, aber nicht in der Wahrheit und im Ganzen besteht, vielmehr das Trachten und Handeln im Sinne des größten Glücks des Ganzen und des größten eigenen Glücks im Ganzen (d. i. mit Anbetracht aller, auch über diese Zeitlichkeit hinausreichenden Folgen) untrennbar dasselbe sind, jedes Handeln gegen diesen Sinn aber nothwendig über kurz oder lang überwiegende Gegenwirkungen in der göttlichen oder Weltordnung hervorruft, welche zugleich zu Strafen dafür werden (vgl. m. Schr. S. 25. 27); eine Erziehung, welche sich nur mit Bezugnahme auf die göttlichen und letzten Dinge und Stellung der Lehre darüber im Sinne unsers Princips selbst (wie weiterhin näher zu erörtern) bewirken läßt.

Sofern nun die wahre Liebe (in Bezug zu Personen) die ist, welche die eigene Lust von Andrer Lust gefühlsmäßig nicht zu scheiden weiß, und unser Princip nicht nur gebietet, eine derartige Gesinnung im Menschen zu bewirken, sondern auch in seinen Folgerungen die Mittel dazu an die Hand giebt, ist unser Princip zugleich ein Princip der Liebe, und zwar, nach den in der Erziehung geforderten Vermittelungen, der Liebe gegen Gott und die Menschen; aber es ist nicht blos ein Princip der Liebe oder Gesinnung, sondern auch der Einsicht in das, was wir um der Liebe willen zu thun haben. Hierüber nachher ein Weiteres.

Der Kernpunct unsers Princips liegt jedenfalls in dem Gebote, auf das Größtmögliche (das Maximum) der Lust im Ganzen (der Zeit und des Raumes) hinzuarbeiten, ohne dabei (im Principe) zwischen unsrer und Andrer Lust, ja überhaupt irgend einer Art Lust zu scheiden, indem die Entwickelung des Princips an der Natur der Menschen und Dinge zeigt, daß wir eben hierdurch unser und aller Lust zugleich am besten gerecht zu werden vermögen.

Auch diese Fassung des Princips ist von mehreren Seiten getadelt worden. Nun würde es theils die Gränzen überschreiten,

die ich mir vorliegend gesetzt habe, wollte ich hier Alles sagen, was über diesen Punct noch zu sagen wäre, theils halte ich es deshalb für weniger nöthig, weil bei einer aufmerksamen Verfolgung meiner Schrift sich die meisten gemachten Einwürfe ohnehin von selbst erledigen würden. Ich begnüge mich folgende Puncte zu erörtern:

Der Herausgeber dieser Zeitschrift bemerkt. (Band XVII. S. 271), dadurch, daß das Maximum der Lust als das Anzustrebende erklärt werde, werde unser Princip zum unverständlichsten und unpractischsten unter allen. Denn was das Maximum der Lust schlechthin sey, lasse sich schlechterdings nicht sagen, nicht denken, nicht fühlen. Dies ist richtig, wie nichts unbestimmtbar Großes sich sagen, denken, fühlen läßt. Aber wohl läßt sich sagen, denken, fühlen, was in der Richtung dieses Maximum liegt, und hierauf kommt es an; denn das absolute Maximum selbst hervorbringen zu wollen, ist als unmöglich natürlich niemand geboten, mithin auch nicht geboten, seinen Sinn darauf zu richten, worüber die Natur der Sache wie der Zusammenhang meiner Schrift nicht zweideutig seyn kann. Geböte ich Jemand, und käme etwas darauf an, es im Zählen so weit als möglich zu bringen, so wäre hier eben so ein unendliches Object gegeben; wer kann die Unendlichkeit der Zahlen sagen, denken, fühlen, je erreichen; doch würde mein Gebot sehr deutlich seyn. Sofern der Mensch zählen könnte, würde er ins Unbestimmte fortzuzählen wissen, und könnte er es nicht, so könnte und hätte er es zu lernen. Nicht anders ist das Grund-Gebot meiner Schrift (S. 10) zu verstehen; „jeder solle so viel an ihm ist, die größte Lust, das größte Glück in die Welt überhaupt zu bringen suchen, ins Ganze der Zeit und des Raumes zu bringen suchen;" es heißt eben nur, sie nach seinen Wissen und Kräften möglichst zu mehren suchen, so daß sie nicht blos hier und da, jetzt und dann, sondern überhaupt im Ganzen so hoch steige, als es durch sein Wirken möglich ist. Durch das „so viel an ihm ist," welches nicht umsonst im Ausspruch des Princips steht, ist nur das ihm mögliche Maximum bezeichnet, durch das: „in die

Welt überhaupt" die Rücksichtslosigkeit auf besondre Theile der Zeit und des Raums, sofern diese nicht durch die Rücksicht auf jenes relativ Größte selbst geboten wird, woran dann die Möglichkeit des Princips hängt, sich in die Principe der unbeschränktesten, allen gleich gerechten Gerechtigkeit, Liebe, Zweckmäßigkeit zu übersetzen. Auf welche Weise wir aber, nicht nur denken, sondern auch fühlen lernen können, was in diesem Sinne ist, glaube ich in meiner Schrift (S. 37. 51) und selbst in dieser Abhandlung für den aufmerksamen Leser klar genug theils erörtert, theils angedeutet zu haben. Uebrigens mag es seyn, daß ich besser andre (übrigens leicht sich darbietende) Ausdrücke im Ausspruche meines Princips gewählt hätte, um jedes Mißverständniß unmöglich zu machen.

Seine vollkommene Bestimmtheit für das Praktische erhält unser Gebot jedenfalls dadurch, daß es von jedem nicht ein Absolutes, sondern nur das für ihn Größtmögliche, d. h. was in seinen Wissen und Kräften liegt, verlangt, die für jeden Fall ganz bestimmte sind. Es kann keinen Fall geben, für den es nicht solchergestalt die Handlungsweise selbst im besondern genau feststellte. Zugleich verlangt es freilich, daß wir Wissen, Kräfte und Gesinnung selbst nach eben vorhandenen Wissen und Kräften im Sinne des Guten immer weiter auszubilden suchen, und giebt hierzu durch sich selbst das oberste Erkenntnißprincip, und die oberste Anregung in einem Zusammenhange, indem es das Gute als Quell oder Bedingung dessen aufzeigt, worauf von Natur nur die Triebe des Menschen gehen können. Daß wir nun aber, wie wir das subjectiv Mögliche vom Menschen vollständig fordern, so auch das Objectivmögliche ihm nicht in irgend welcher Beschränkung oder Sonderbestimmtheit vor Augen stellen, wer möchte dies tadeln. Nur dadurch eben wird unser Princip vor der Einseitigkeit der andern Lustprincipe geschützt, und fähig, seiner Aufgabe, als oberstes allgemeinstes Princip zu dienen, auch volle Genüge zu leisten. Nun kann ich nicht als einen Nachtheil der Stellung meines Princips anerkennen, worauf ich allein seinen Vorzug zu gründen weiß.

Irrig wird mir (diese Zeitschrift XVII. S. 371) untergelegt, als sollte der unmittelbare Maßstab der Lust, den wir im Gefühle der eignen Einzellust haben, auch dienen, das Maximum der Lust im Ganzen zu messen. Dies habe ich weder behauptet, noch fuße ich darauf. Auch der Astronom mißt ja das Weltgebäude nicht mit derselben Elle, die ihm doch als directer Maßstab sehr nöthig ist, und auf den der Bezug stets festzuhalten ist, wenn seine Methoden, das Große zu messen, realen Halt und Werth haben sollen. Es war also freilich wichtig zu zeigen, daß es auch an einem Maßstabe in diesem Sinne für unser Princip nicht fehle. Wie wir aber zur Kenntniß dessen gelangen, was im Sinne des Maximums der Lust im Ganzen, d. i. im Sinne ihrer möglichsten Mehrung im Ganzen ist, ist S. 22 u. 32 ff. meiner Schrift erörtert. Verstand, Vernunft, die Ausbildung eines urtheilenden Gefühls, das Fußen auf historisch entwickelten Gesetzen und Sitten müssen dazu zusammen wirken, und ich weiß nicht, warum unserm Princip diese Mittel weniger zu Statten kommen sollen, als jedem andern.

In all diesem können wir irren; aber nach welchem Princip können wir es nicht; und wie ich schon in meiner Schrift bemerkt, kann uns dies blos auffordern, den Irrthum eben immer mehr vermeiden zu lernen. Soll ein König, solchen Einwürfen glaubend, daß sich nicht wissen lasse, was im Sinne des größtmöglichen Glücks des Ganzen sey, sich auch nicht einmal die Mühe geben, sein Volk möglichst zu beglücken; mehr als das ihm Mögliche verlangt ja auch unser Princip nicht von ihm, soll er seine Gesetze, seine Einrichtungen nicht darauf zu berechnen suchen, so gut er kann? Und daß nicht Alles auf Berechnung zu geben, haben wir selbst deutlich genug erörtert.

Ich wundre mich ferner, was man so sehr dagegen haben kann, (ein Vorwurf der von andern Seiten erhoben worden ist) ein quantitatives Moment überhaupt in das oberste Princip einzuführen; da es ja sein qualitatives Moment in der Lust auch hat. Gerade hierdurch nur scheint es mir erst tauglich zu werden, in die Wirklichkeit, die beide Momente ebenfalls hat, mit er-

forderlicher Bestimmtheit einzugreifen. Und jedes Princip wird, wenn nicht in seinem allgemeinen Ausspruch, doch in seiner Entwickelung das quantitative Moment aufnehmen müssen. Denn wenn es sich bei uns handelt, ob etwas im Sinne der mehreren oder wenigern Lust oder mehr oder weniger im Sinne der Lust sey, was auf dasselbe herauskommt, wird es sich bei Andern eben so handeln, ob etwas im Sinne der mehreren oder wenigern Liebe oder (was auch nur auf dasselbe herauskommt) mehr oder weniger im Sinne der Liebe, oder auch der Vernunft, oder der Uebereinstimmung mit Gottes Willen sey u. s. w. Wo ist denn hier ein besseres Mittel der Messung gegeben, als für unser Princip? Oder welches Mittel der Schätzung stände dort zu Gebote, was uns nicht eben so zu Gebote stände. Von einer eigentlich mathematischen Messung fällt auch uns nicht ein zu sprechen. Wir können keine Verhältnißzahlen, sondern nur Differenzen des Mehr oder Weniger der Lust, des Glücks schätzen. So ist es bei uns, so ist es bei den andern Principien. Hier ist also weder ein Nachtheil, noch ein Unterschied unsres Princips von andern. Wenn wir aber das, was in der Anwendung des Princips selbst doch überall Platz greifen muß, gleich in den Ausspruch des Princips selbst aufnehmen, so scheint uns dies ein Vortheil, sofern es eben hiermit den Keim bestimmter Folgerungen gleich einschließt. Qualität und Quantität bleiben für sich überhaupt überall etwas Unbestimmtes, ihre volle Bestimmtheit wird stets eine Wechselbestimmtheit seyn, und so allgemein die Bestimmtheit noch im Princip seyn muß, muß sie darum doch nicht minder eine volle seyn.

Findet man nach all diesem dennoch unser Princip unpraktisch, inhaltsleer, vag, so wird dies nur ganz in demselben Sinne (welchen wir durchaus anerkennen) von ihm gelten können, als es nach gleicher Betrachtung von jedem höchsten Princip gelten muß, was seine Aufgabe richtig erkennt, vielmehr gemeinschaftlicher Quell aller Ableitungen, als selbst eine einzelne Ableitung zu seyn. Ein jedes muß jenen Charakter tragen, so lange es abgesondert von seinen Folgerungen dasteht; erst durch Ausbreitung in diese kann es Brauchbarkeit, Inhalt, Gestalt, nähere

Bestimmtheit gewinnen, es muß sich nur zur Ziehung klarer fruchtbarer bestimmter Folgerungen unter bestimmten Umständen auch geeignet zeigen; und wenn man bisher von keinem andern höchsten Princip des Handelns mehr verlangt hat, ja nicht einmal so viel, warum mehr von dem unsern?

Was man unstreitig vor Allem zu verlangen hat, ist, daß uns das oberste Princip des Handelns nicht blos eine subjective Anregung, das Beste zu wollen, gebe, sondern auch einen Gesichtspunct, was objectiv das Beste sey, aber eben nur den allgemeinsten, obersten. Man sehe sich um, welches Moralprincip uns in seinem kurzen Ausdruck auch gleich sagen könnte, was in jedem besondern Fall das objectiv Beste sey zu thun. Unser Princip giebt nun wirklich jenen obersten Gesichtspunct, und mit Recht nichts weiter. Seine fernere Entwickelung zum Besondern aber gründet sich auf seine Bezugsetzung zur Betrachtung der Natur der Menschen, der natürlichen, göttlichen und letzten Dinge; eine Betrachtung die nicht blos äußerlich und willkührlich herbeigezogen ist, sondern das Princip drängt aus sich selbst dazu, indem das größtmögliche Glück in die Welt nicht ohne Kenntniß der realen Bedingungen, die es in der Welt hat, gebracht werden kann, und umgekehrt alles Trachten nach Wahrheit seine Anregung im Lustprincip findet. So erzeugt unser Princip so zu sagen als männliches Princip erst mit der Betrachtung der Natur der Menschen und Dinge als weiblichem Princip die ganze Lehre vom Handeln. Für sich vermag es nichts. Aber ich frage wieder, wo wäre ein Princip, was ohne die Rücksicht auf die besondere Natur dessen, wofür es gilt, sich fruchtbar für dieses Besondere zu entwickeln vermöchte? Unser Princip hat nur den Vortheil, von vorn herein so gestellt zu seyn, daß man sich über diesen Grundumstand nicht täuschen kann, daß es sich nicht mehr anmaßt, als was es leisten kann, aber nun auch zu dem hintreibt, mit dem in Verbindung es nur etwas leisten kann. Wohl mögen Manche meinen, im Ausdrucke ihrer Principe liege wie in einem Zauberspruche gleich von vorn herein Alles eingeschlossen, was sie herausnehmen wollen; aber sie nehmen sicher nichts heraus, als was sie erst hinein getragen

haben. Oder was läge in den Principien der Liebe, der Vernunft u. s. w., oder wie sie immer heißen mögen, von vorn herein irgend wie klareres, bestimmteres für die Lehre vom Handeln, als in unserm Principe der Lust. Freilich, wenn man schon weiß oder voraussetzt, was man Gott oder Andern zu Liebe zu thun hat, oder was zum Vernünftighandeln zu rechnen sey u. s. w., über was Alles doch sehr verschiedene Ansichten herrschen, kann man es auch gleich in jenen Geboten ausgesprochen finden; aber ist dies eine wissenschaftliche Betrachtung und gälte dies von unserm Princip weniger? Wir aber sprechen es ausdrücklich aus: unser Princip ist kein solcher Zauberspruch; nicht auf einer dialektischen Scheinentwickelung desselben, sondern auf dem arbeitsvollen Eingehen mit demselben in das Reich realer Verhältnisse beruht seine Fähigkeit furchtbar zu werden.

Fassen wir kurz die Grundlagen dieser Entwickelung ins Auge: theils sind es psychologische, indem wir die wesentlichen und nothwendigen Beziehungen von Lust, Unlust zu einander und zu den andern Seiten des Geistes, die Art, wie die davon abhängigen Motive mit und gegen einander wirken können, die Weise, wie sie sich im Bewußten und Unbewußten entwickeln, nur aus Beobachtung des menschlichen Gemüthes kennen lernen können, ohne daß im Princip selbst etwas darüber enthalten wäre, was vielmehr der Untersuchung nur die Richtung auf diese Puncte geben kann; — theils ist es die Betrachtung der causalen und Wechselbeziehungen, durch welche jedes Einzelwesen und jede einzelne Zeit dem Lust- und Unlustgehalt, dem Wissen und Streben nach, mit der Gesammtheit der Welt und der ganzen Zeit und einem die ganze Welt und Zeit beherrschenden Wesen zusammenhängt, womit unsere Lehre zur Lehre von den göttlichen und letzten Dingen Bezug gewinnt. Auch hierüber ist im leeren Ausdrucke unseres Princips zunächst gar nichts enthalten; aber ganz nothwendig treibt es wieder zur Ermittelung dieser Puncte, sofern es unser Augenmerk auf das G a n z e und hiermit alle das Ganze beherrschenden Bedingungen zu richten gebietet. Sofern sich aber zeigt, daß alle theoretischen Betrachtungen über die Natur der Menschen und irdischen

Dinge unzureichend sind, die Ideen von dem, was über alles Menschliche und Zeitliche hinausgreift, d. i. von Gott und dem ewigen Leben, genügend für unser Heil zu gestalten, ja nur zu begründen, haben wir diese Unzulänglichkeit im Sinne unseres Princips selbst dadurch zu ergänzen, daß wir diese Ideen eben so zu begründen und zu gestalten suchen oder von den geschichtlich gestalteten Ideen blos das als definitiv gestatten, was selbst am Besten für das Ganze ist; d. h. der dem Glücke des Ganzen auf die Dauer zuträglichste Glaube muß uns auch für den wahrsten gelten, und kann es auch nach der, nur wieder aus der Natur der Dinge und Menschen geschöpften Bemerkung, daß jeder Irrthum um so mehr und sichrer Nachtheile geltend macht, je weiter er greift und je länger er dauert, also nur der allgemein beste Glaube der sicher wahrste seyn kann.*) Da aber der Mensch auch über das,

*) Man kann, wenn man will, den obigen Gesichtspunct selbst zur Form eines Beweises für das Daseyn Gottes gestalten, auf welche Form ich kein Gewicht lege, während ich in dem Sächlichen dieses Gesichtspuncts den einzig triftigen sowohl als von jeher wirksamen Kern aller Gesichtspuncte finde, die von practischer Seite zum Glauben an Gott führen können und geführt haben. Der Vordersatz eines solchen Beweises würde etwa die Form annehmen: Jede irrige oder mangelhafte Voraussetzung erweist sich dadurch als eine solche, daß sie als wahr angenommen, durch den Einfluß, den sie auf unser übriges Denken, Fühlen und Handeln gewinnt, Unlustfolgen, Nachtheile nach sich zieht, indem sie uns in Widersprüche des Denkens und verkehrte Handlungen verwickelt, die theils directe Unbefriedigtheit, theils spätere Unlustfolgen mit= oder nachführen; dagegen die Wahrheit einer Voraussetzung sich durch das Gegentheil von all diesem als solche erweist. Dieser Satz erscheint um so triftiger, je weiter Irrthum oder Wahrheit um sich greifen und je länger sie dauern, und hierauf haben wir eigentlich zu fußen, da ein Irrthum für eine kurze Zeit und einen kleinen Umkreis auch befriedigend und selbst nützlich erscheinen kann. Nun zeigt sich aber gerade, daß der Unglaube an Gott (und an ein Jenseits) abgesehen von der theoretischen Unbefriedigtheit, die er auf die Dauer mitführt, auch nach andern Beziehungen um so größere und wichtigere Uebelstände für die einzelnen Menschen wie für die Menschheit mitführt, in je größerm Umkreise und auf je längere Dauer er versuchen will, sich geltend zu machen (woher es eben rührt, daß er das gar nicht kann). Dagegen der Glaube an Gott um so segensreicher ist, je allgemeiner und stetiger er unter den Menschen wirkt

was ihm am besten ist, zu glauben, unsicher seyn kann, und muß, so lange ihn der Gang der Weltordnung durch die Herbeiführung der Nachtheile und Vortheile seines Glaubens im Großen nicht genügend belehrt hat, und nicht blos das Beste das Wahrste, sondern auch umgekehrt das Wahrste (wenn selbst auf anderen Gesichtspunkten als dem des Besten Ermittelte) das Beste seyn muß, so haben wir zur Gestaltung der höchsten Ideen nicht blos den praktischen Gesichtspunkt, der für sich allein eben so unzulänglich als der theoretische ist, anzuwenden, sondern beide Gesichtspuncte haben sich so viel wie möglich entgegen zu kommen, zu ergänzen, in einander zu arbeiten, immer einer die Hülfe und Basis des anderen zu benutzen; und wenn der Mensch als beschränktes Wesen auch nicht hoffen kann, hierdurch auf einmal das, was zugleich das Beste und Wahrste ist, zu finden, so darf er doch hoffen, auf diesem Wege im Laufe der Jahrtausende sich der richtigen Erkenntniß immer mehr zu nähern, wie denn dieß wirklich der factische Gang der geschichtlichen Entwickelung unsrer Erkenntniß von den höchsten Ideen ist. Diesen Gang mag dann jeder Einzelne in der Wissenschaft so gut er vermag, sey es zu reproduciren, sey es weiter zu führen versuchen, mit Bedacht, der geschichtlichen Basis selbst ihr Recht zu lassen, welches höchst wichtige Recht zugleich mit seinen doch stattfindenden Gränzen sich wieder im Sinne unsers Princips auf die Betrachtung dessen, was nach der Natur des Menschen ihm zu glauben gut ist, gründen läßt, worauf ich hier nicht des Näheren eingehen will.

(vergl. m. Schr. S. 67). Also muß der Glaube, daß ein Gott sey, das Rechte treffen. Die weitere Gestaltung dieses Glaubens tritt dann unter dasselbe Princip; welches, wie man sieht, den theoretischen Gesichtspunct gewissermaßen gleich mit einschließt. Man kann mit dem Vorigen folgende Betrachtung verbinden: Wir würden den Glauben an Gott nicht brauchen, wenn Gott nicht wäre; denn wenn der Mensch den Glauben an Gott gemacht hat, so hat er den Umstand nicht gemacht, daß er den Glauben an Gott braucht, und demgemäß ihn zu machen genöthigt ist. Die Entstehung dieses Glaubens muß also in der Natur der Dinge begründet seyn, und zwar in der allgemeinen Natur der Dinge, weil er allgemein gebraucht wird. Diese aber kann sich selbst nicht widersprechen, nicht Vorstellungen eines Grundes erzeugen, ohne den entsprechenden Grund dieser Erzeugung in sich zu tragen.

Solchergestalt fußt die Entwickelung unsers Princips gleich von oben herein auf der allgemeinen Verknüpfung des Guten und Wahren in der realen Natur der Dinge, und gestattet diese Verknüpfung selbst unter den klarsten Gesichtspunkten darzustellen (was weiter zu erörtern hier nicht der Platz ist), wirkt hierbei an der Gestaltung der höchsten Ideen selbst mit und bleibt dann in seiner fernern Entwickelung in beständiger Beziehung dazu. Und wenn in andern einseitigen Auffassungen und Entwickelungen des Lustprincips der Glaube an Gott und die Unsterblichkeit als ein Ueberfluß oder eine Heuchelei erscheint, so ist es dem unsern unmöglich, die ersten Schritte seiner Entwickelung zu thun, ohne auf der Nothwendigkeit dieses Glaubens theils zu fußen, theils sie selbst zu begründen (vergl. m. Schr. S. 62.).

In der Entwickelung von all diesem und was damit zusammenhängt, liegt nun schon viel von allgemeinen und nothwendigen Gesichtspuncten, wozu es keines Eingehens auf das Specielle empirischer Lustmittel bedarf. Vielmehr ergiebt sich aus den allgemeinsten realen Beziehungen von Lust, Unlust, Vorstellung, Kraft, Gott, Welt u. s. w. ein großer Zusammenhang allgemeiner und schlechthin gültiger Gesichtspuncte, und hieraus erwächst eine allgemeine Lehre, der sich alle speciellen practischen Lehren nur unterzuordnen haben werden. Aber in den speciellsten practischen Lehren wird allerdings auch auf die speciellsten Erfahrungen über Lust- und Unlustbedeutung der Dinge und Handlungen für den Menschen Rücksicht zu nehmen seyn. Denn unser Princip, wie ich schon in meiner Schrift gesagt, greift nicht blos durch die Moral, es greift in einem Zusammenhange durch das ganze Leben. In demselben Gange, in dem es liegt, zu zeigen, daß und welcher Glaube an Gott und ein Jenseits den Menschen am heilsamsten nach allgemeinsten Beziehungen sey, liegt es auch, zu zeigen, welche Ausführung des gemeinsten Handwerks dem Menschen nach dieser oder jener Beziehung am nützlichsten sey, weil der Begriff des Heils und des Nutzens nun selbst durch einen gemeinsamen Mittelbegriff verknüpft sind. Hierdurch aber wird der Begriff des Heils nicht entwürdigt, sondern der des Nutzens erhoben, indem nach

unserm Princip doch zuletzt nur der Nutzen ein wahrer Nutzen seyn kann, der auch im Sinne des Heils ist, weil sonst im Ganzen mehr verloren, als im Einzelnen gewonnen wird. Dasselbe mag sich zwar auch mit andern Ausdrucksweisen des obersten practischen Princips leisten lassen, da ich ja in der Sache gar keinen Unterschied meines Princips von andern behaupte (vergl. meine Schr. S. 16.); aber man versuche es, ob man ohne den Mittelbegriff der Lust oder einen ihm äquivalenten diese durchgreifende Beziehung aller menschlichen Zwecke unter einander und zu den höchsten Zwecken eben so klar, einfach, direct darstellen kann, als mittelst desselben. Dieß ist, was ich bis jetzt läugne, und wovon ich die Gründe in meiner Schrift S. 19 ff. angegeben habe.

Das Princip der Liebe, als solches ausgesprochen, mag so klar seyn als das unsre, aber nur in Betreff der Gesinnung, die wir haben sollen; was das aber sey, was wir um der Liebe willen zu thun, ja selbst das, was wir zu lieben haben, wird es eben nur insofern klar machen können, als es seine Identität mit unserm Princip anerkennt, und darauf fußt. Denn selbst Gott haben wir nicht um seines Namens willen, sondern als den Hort unsers Heils zu lieben, und warum ein Handwerk vielmehr so als so zu betreiben sey, wird sich aus dem Princip der Liebe nur insofern darthun lassen, als der Zusammenhang der Liebe mit Lust oder Glück der Menschen dargethan ist. Nun will ich im Grunde nichts weiter, als daß wir diesen Zusammenhang, der in jeder einzelnen Folgerung anzuerkennen ist, gleich im allgemeinen Princip anerkennen*), es ein für allemal wirklich aussprechen, nicht aber uns zu verstecken suchen, daß wir nichts zu lieben (d. h. an nichts Lust zu finden) haben, als was selbst im Sinne der möglichsten Mehrung der Lust im Ganzen ist, daß nur dieß die rechte Liebe sey, da ja doch nicht jede Liebe die rechte ist, und ein objectives Kriterium dafür

*) Im Grunde thut dieß der Herausgeber selbst, wenn er (diese Zeitschr. XVII. S. 275. 276.) sagt, daß (kurz gefaßt) bei rechter Liebe sich das Größte der Lust von selbst finden werde. Nichts kann mehr in unserm Sinne seyn, als dieser Ausspruch: weil nach uns die rechte Liebe eben die ist, welche Lust hat an dem, was nach Anbetracht aller Umstände Lust giebt.

nicht gemißt werden kann. Dann werden wir nicht mehr nöthig haben, wie bisher, in jedem besondern Falle hierauf noch besonders wieder zurück zu kommen, gewinnen vielmehr mit unserm Princip gleich von vornherein einen Mittelpunct klarster Betrachtung für jedwedes practische Gebiet, finden gleich das eigentlich Wesentliche bezeichnet, worauf die Untersuchung zu richten ist, wenn es gilt, näher zu bestimmen, was im gegebenen Falle im Sinne der rechten Liebe sey, sofern unser Princip freilich so wenig als irgend ein andres die Untersuchung der Mittel, wodurch der Zweck des Handelns zu erreichen sey, ersparen, sondern eben nur die Untersuchung hierauf lenken kann, welche nun, wie angegeben, mit Bezug auf die Natur der betreffenden allgemeinen oder besondern Verhältnisse zu führen ist.

Man sagt vielleicht: aber jedem Menschen macht doch etwas Anderes Lust, welche Lust soll in den Bestrebungen des practischen Lebens den Vorzug erhalten? Allgemeine ins Leben greifende Regeln werden überhaupt unmöglich.

Aber es giebt gewisse Umstände, die allgemein nach der allgemeinen menschlichen Natur überwiegend lust- oder unlustbringend sind. Unmäßig seyn, Lügen, Stehlen kann nirgends zum Glücke führen. Hierauf richten sich eben die allgemeinsten, die moralischen, die göttlichen Gebote. Wenn aber dem einen Menschen Andres als dem andren im Besondern Lust macht, so knüpft sich ja eben hieran auch theils die Freiheit, es vorzuziehen, theils die Aufforderung, es gerade diesem Menschen zu gewähren, so weit dies nicht jenen allgemeinen Gesichtspuncten widerspricht. So ist in unserm Princip das einzelste Interesse zugleich mit dem allgemeinsten gedeckt, so weit es eben nicht dem allgemeinsten widerspricht.

Man hat anderwärts eingewandt: wenn auch zuzugeben ist, daß die Befolgung aller moralischen Gebote den Erfolg hat, die Lust oder das Glück der Menschen nach allgemeinen Beziehungen zu fördern, so soll wenigstens das Absehen nicht darauf gerichtet werden; dieß Glück soll vielmehr als beiläufig abfallend mit Danke aufgenommen werden; aber der Sinn soll nicht danach stehen.

Und gewiß soll der Sinn nicht auf das abstracte Wort Lust, Glück gerichtet werden, sondern auf die Verwirklichung der realen Bedingungen des Glücks, der Lust; und indem man das thut, kann der bewußte Gedanke an Lust ganz verloren gehen. Denn indem ich z. B. meinen Sinn auf die Befolgung der göttlichen Gebote richte, brauche ich nicht daran zu denken, daß Lust an ihnen hängt, wie ich dabei überhaupt an kein Allgemeines mit Bewußtseyn zu denken pflege. Aber warum gebietet doch Gott selbst z. B. nicht zu lügen, nicht zu stehlen, mäßig, keusch zu seyn? Was sollen diese einzelnen Gebote? Sind sie willkührlich zusammengewürfelt? Man verlangt ein Verknüpfendes; dieses aber kann nur durch einen abstracten Begriff ausgesprochen werden, soll es nicht selbst ein einzelnes Concretes seyn, und wenn das Leben sich dieses Begriffs nicht in seiner Abziehung klar bewußt zu seyn braucht, so sollte es jedenfalls die Wissenschaft. Nun habe ich in meiner Schrift darzulegen gesucht, daß wir in der That keinen zugleich klarern und wesentlichern verknüpfenden Begriff für jene Gebote zu finden wissen, als daß sie auf das Lustmaximum gehen, und hiervon muß ich erst noch die Widerlegung erwarten.

Ueberhaupt aber scheint mir das Wesentliche der Sache sich um die Frage zu drehen: ist es factisch, daß die göttlichen Gebote oder moralischen Grundregeln nach Maßgabe als sie allgemeiner und stetiger befolgt werden, auch allgemeiner und sichrer zum Glücke der Menschheit im Ganzen beitragen, und ist es möglich, sie aus diesem Gesichtspuncte klar und zureichend zu verknüpfen. Wenn es aber möglich ist, muß es auch gestattet seyn, muß gestattet seyn, alle Folgerungen, die sich aus diesem Gesichtspuncte ziehen lassen, wirklich zu ziehen, und ich sehe nicht ein, wozu es dienen soll, einen Sinn, den die Gebote doch factisch haben, sich oder Andern verbergen wollen. Vielleicht leugnet zwar jemand selbst diese Möglichkeit, wohlan, dieser ist wirklich mein Gegner; jeder andre streitet oder will um Worte mit mir streiten. Sagt man, dieser Sinn ist doch nicht der wesentliche? Aber wenn wirklich kein göttliches Gebot existirt, welches diesen Sinn nicht hätte, ja wir uns keins denken können, welches diesem Sinne widerspräche, so ist eben hiermit

bewiesen, daß dieser Sinn den Geboten auch wesentlich ist, was nicht ausschließt, daß man ihn noch unter ganz andere Formen fasse, die aber den sächlichen Kern der Lust nicht nur unbetheiligt lassen, sondern einschließen müssen.

Man erinnere sich hierbei, daß es ja auch in andern Gebieten Gesichtspuncte giebt, die so wesentlich mit einander verknüpft sind, daß einer den andern überall nothwendig mitführt oder einschließt, und nur eine einseitige Betrachtung einen durch den andern ausgeschlossen oder vor dem andern vorwiegend ansehen kann. Der Kreis ist eine ebene Figur, in der die Punkte des Umkreises sämmtlich gleich weit von einem Puncte, dem Mittelpuncte, abstehen; sie ist zugleich eine Figur, in der die Puncte des Umkreises gleiche Krümmung haben; sie ist auch eine Figur, die bei kleinstem Umfange den größten Inhalt einschließt.

Welche dieser Bestimmungen man anführen mag, so ist dadurch der Kreis vollständig bestimmt; denn es giebt nur den Kreis, der die eine wie die andre Bedingung erfüllt; und hat man eine dieser Bedingungen erfüllt, so hat man zugleich alle erfüllt, und hat den ganzen Kreis.

Jederman würde es für eine Thorheit halten, sich darum zu streiten, welche Definition des Kreises die richtigere sey; sie sind alle gleich richtig und wahr, und wer die eine Eigenschaft des Kreises vorwegstellt, schließt damit die andern Eigenschaften desselben nicht aus, sondern ein; aber da man nicht alle zugleich nennen kann, muß man eine vorweg nennen.

In ähnlicher Weise nun, sage ich, als man den Kreis verschieden definiren kann, kann man auch das Gute verschieden definiren; aber wer die eine richtige Definition hat, soll deshalb nicht meinen, daß nicht andre gleich richtig seyn können. Wenigstens ich habe diese Unbilligkeit nicht begangen. Gewiß ist es eine richtige Definition, zu sagen, das beste Fühlen und Handeln besteht in der Liebe und dem Gehorsam gegen Gott, im Vernünftig-Handeln, im Sinne des Ganzen handeln, dem man angehört u. s. w., aber dies schließt nicht aus, sondern ein, daß dies Handeln zugleich ein Handeln im Sinne des meisten Glücks des Ganzen sey.

Man kann, Alles recht gut gefaßt, Eins nicht ohne das Andre haben, so wenig man eine Grundeigenschaft des Kreises ohne die andre haben kann. Nur das Exclusive bei einer jeden dieser Definitionen kann also unstatthaft seyn, und wenn man das Lustprincip um des Gottes- oder Liebeprincips willen verwirft, beweist man eben damit, daß man beide nicht recht versteht; weil, wer sie recht versteht, ihre Identität im Wesen einsieht.

Wohl mag es seyn, daß ein Gebot, was unsern Sinn auf nichts als die größte Lust zu richten gebietet, Gottes nicht einmal mit Namen gedenkt, von vorn herein gottlos erscheint. Setzt es nicht mindestens Gott der Lust n a ch, wenn es auch nachher noch auf ihn Bezug nimmt? Dies ist aber eben die falsche Auffassung unsres Princips. Es setzt Gott der Lust nicht nach, weil das Trachten nach der höchsten Lust, ohne Gott die erste Stelle im Trachten zu geben, nicht möglich ist. Lust ist immer nur der abstracte Zeiger; wir können aber nicht nach der abstracten Lust, sondern nur nach den lebendigen Verwirklichungsmitteln derselben trachten.

So sollte es nun nicht Sache der Wissenschaft seyn, einen Streit aufrecht erhalten zu wollen, wo in der Natur der Dinge Eintracht ist, sondern den nur im Wechsel von Worten begründeten Wortwechsel auf die sächliche Eintracht zurückzuführen.

Um was es sich aber allerdings in sächlicher Beziehung noch streiten kann, ist, welche Definition man für gegebene Zwecke an die Spitze zu stellen habe. Die Definition, daß der Kreis eine Linie von allenthalben gleicher Krümmung sey, oder welche den größtmöglichen Inhalt einschließt, zeigt sich weder so brauchbar, die übrigen Eigenschaften des Kreises abzuleiten, noch ein praktisches Verfahren zur Erzeugung des Kreises darauf zu gründen, als die erste Definition. Wer den Kreis nach jenen Definitionen erzeugen wollte, würde nicht leicht einen netten Kreis ziehen, während sich auf die Definition, die auf der Gleichheit des Abstandes vom Mittelpuncte fußt, das einfache Verfahren des Beschreibens mit dem Zirkel unmittelbar gründen läßt. Und nun muß man wieder die D e f i n i t i o n des Kreises nicht mit der darauf gegründeten

deten Regel, ihn zu ziehen, verwechseln, auch nicht meinen, die Regel, welche gar nicht wie die Definition klingt, mache die Definition ungültig.

Nun sage ich: Gottes Gebote sind nichts als die Regel, den Kreis des Besten zu ziehen, der Cirkel, der uns in die Hand gegeben ist mit der Anweisung, ihn zu brauchen. Wer den Kreis des Besten ziehen will, kann nichts Besseres thun, als diese Gebote befolgen; aber den Sinn der Regel liefert die Regel selbst nicht. Gottes Gebote enthalten noch keine Definition des Besten; man muß diese eben so noch außer Gottes Geboten suchen, als man die Definition des Kreises außer der Regel, ihn zu ziehen, suchen muß.

Und nun sage ich weiter: es steht keine klarere und zur Ableitung aller Eigenschaften des Besten, ja des practischen Verfahrens selbst nach allen Beziehungen des Lebens geeignetere Definition zu Gebote, als die, daß das Beste sey, nach dem größten Glück des Ganzen hinzuarbeiten. Jede andere Regel wird erst mittelst ihrer klar.

Und hienach ist allerdings meine Ansicht, daß unser Princip an der Spitze der Wissenschaft vom Praktischen stehen soll, weil es eben der Wissenschaft um eine letzte Klarheit der Ableitung zu thun ist, weil der rechte Gott und die rechte Liebe ohne die klarmachende Eigenschaft jenes Princips für uns selbst stets im Dunkeln bleiben werden. Dann aber wird es auch Sache derselben Wissenschaft seyn, die sächliche Identität dieses ihres Princips mit jenen andern Principien anzuerkennen, zu zeigen, daß nur mit und durch Gott und Liebe seine Erfüllung möglich, daß Lust ohne Gott und Liebe in leere vergängliche Blasen zerstiebt. Nur mit Hülfe dieser Erläuterung wird unser Princip selbst erst praktische Brauchbarkeit erlangen, wie andrerseits jene andern Principe nicht ohne im Sinne unsers Princips ausgelegt zu werden, ihre praktische Brauchbarkeit erlangen können. In der Wissenschaft muß aber das Princip der Auslegung dem Auszulegenden vorangehen; wenn gleich der Praxis das Auszulegende selbst näher liegen mag, ja eine Praxis möglich ist, ohne vom

Princip der Praxis etwas zu wissen. Die Arme regen sich, das Blut läuft, ohne physiologische Kenntniß; aber ist darum keine Physiologie nöthig?

Hiermit glaube ich die Stellung meines Princips richtig bezeichnet zu haben, und jeder Vorwurf, daß in meinem Princip selbst nicht gleich das Wort Gott und Liebe vorkommt, scheint mir hienach sehr müßig. Was das Princip mit seinen Worten bezeichnet und fordert, schließt nach der Natur der Menschen und Dinge, auf die es seine Entwickelung gründet, Gott und Liebe, und zwar den Bezug auf den rechten Gott und die rechte Liebe, von selbst mit ein; während, wo blos Gott und Liebe genannt sind, man keine Gewähr hat, statt Gott einem Götzen, statt Liebe einer Afterliebe anheimzufallen; denn nur eben der Gesichtspunkt unsers Princips bietet ein Mittel klarer Unterscheidung. Nichts andrerseits hindert, in den praktischen Lehren selbst, die unter dem allgemeinen Princip stehen, worunter Religion und Moral die obersten sind, gleich mit Gott und Liebe anzuheben, oder die Uebersetzung unsers Princips in das Gottes- und Liebe-Princip an die Spitze zu stellen, nur daß der Bezug zu unserm Princip in allen Erörterungen sich dann herausstelle. Wie, auch wenn Gott und Liebe nicht den Worten nach in unserm Princip vorkommen sie doch der Sache nach nicht verloren gehen sollen, so verlangen wir nur umgekehrt, daß, auch wenn Lust nicht dem Worte nach in dem Princip der Religion oder Moral vorkommt, sie doch der Sache nach nicht verloren gehe. Einen Prioritätsstreit der höchsten Ideen aber auf die Voranstellung von Worten begründen oder danach entscheiden zu wollen, scheint mir der Sache weder angemessen, noch würdig, da ein solcher Streit in der Natur der Dinge gar nicht statt findet, und gerade darin das Wesen der Verknüpfung der höchsten Ideen liegt, daß man mit jeder beliebig anheben kann, sicher, die andern mitzuführen.

Nicht halte ich es dagegen für eine gleichgültige Sache, und die man auch wohl ohne Verlust missen könne, daß der Idee des Lust-Maximum auch wirklich der Platz unter den höchsten Ideen eingeräumt, oder anders, daß ein möglicher und nothwendiger Ge-

sichtspunct der Betrachtung der Einen und ungetheilten höchsten Idee damit ausgesprochen werde; denn reale Bedeutung und Würde und die klare Durchleuchtung der ganzen höchsten Idee selbst hängt daran. Unsre Ideen von Gott und vom Guten selbst bleiben blind ohne das Auge, was sich in unserm Princip öffnet.

Wir finden nach Allem, wenn wir nicht im Kreise oder ins Leere gehen wollen, kein andres Kennzeichen von dem, was am meisten in Gottes, des ächten und wahren Gottes, Sinne ist, als daß es das Beste ist, und kein andres Kennzeichen von dem, was das Beste ist, als daß es das Glück des Ganzen am meisten fördert. Diese Kennzeichen werden stehen bleiben durch alle Zeiten, so lange von Gott und vom Guten die Rede ist; die Blätter, auf denen etwas Anderes geschrieben steht, verweht der Wind.

Die am babylonischen Thurm der Philosophie bauen, haben freilich dieß und jenes das Beste genannt, und verstehen sich noch heute nicht darüber; im Handeln und Wandeln der Menschheit hat man sich stets darüber verstanden, das Beste in jenem Sinne zu verstehen.

Die Güte der Gesetze, wie die Güte der Religionen haben diesen Prüfstein erfahren. Die Geschichte schleift an ihm Alles, was besteht, und wirft Alles hinter sich, was nicht auf ihm besteht. Darum mußte das Heidenthum fallen, darum wird der Islam fallen. Ist das Christenthum die ewige göttliche Lehre, so wird sie es beweisen, indem sie keiner andern je den Vorzug gestattet, das Glück der Menschheit mehr zu fördern, als sie selbst.

Soll man nun das unwesentlich nennen, durch was sich das Gute und Göttliche selbst erst vor der Menschheit als solches zu bewähren vermag?

Man kann weiter einwenden: wir selbst erklären doch Lust und Unlust in unsern Motiven nicht für das allein in Betracht kommende, sondern auch Vorstellung oder Gedanke, warum wird denn in dem Zweck des Handelns blos die Lust genannt?

Deshalb, weil ihre Nennung ausreicht; aber es wird nicht gehindert, Alles, was nothwendig daran hängt, mit zu nennen, ja im Obigen ist es geschehen. Der Mensch soll nicht blos danach

trachten, die größte Lust zu erzeugen, sondern auch die richtigste Erkenntniß zu erwerben; aber eben das ist die richtigste Erkenntniß, die theils an sich durch innere Befriedigung, die sich unmittelbar an die Bewährung und Uebereinstimmung unsrer Vorstellungen knüpft, theils durch den Einfluß, den sie durch ihre Folgerungen auf die Förderung unsres Lustzustandes zu äußern vermag, sich im Sinne des Lustprincips bewährt; hierin liegt eben die Verknüpfung des Wahren und Guten, durch die sich ihr beiderseitiges Princip identificirt. Ich könnte daher das Princip auch blos so stellen: der Mensch soll sich die richtigste Erkenntniß zu erwerben suchen; aber es würde auf dasselbe herauskommen; denn diese richtigste Erkenntniß wäre doch wieder nur die, welche theils unmittelbar, theils mittelbar, unsre Lust am Meisten zu fördern diente und in der Sache wäre nichts geändert. Sofern aber Lust und Unlust, nicht Erkenntniß (oder diese nur ihrem Lust- und Unlustcharakter nach) das zugleich Treibende und Richtungs-Entscheidende des Handelns ist, ist auch der Bezug auf Lust im Ausdrucke eines Princips, was an die Spitze der Lehre vom Handeln treten soll, vorzuziehen.

Noch näher liegt die begriffliche Verknüpfung des Guten mit dem Schönen, als mit dem Wahren, durch den gemeinsamen Mittelbegriff der Lust: Beides, Gutes und Schönes sind verschiedene Functionen des Lustbegriffes, nicht aber habe ich, wie mir (diese Zeitschr. XVII. S. 273.) untergelegt wird, eine derselben mit dem Lustbegriffe selbst unmittelbar identificirt, und wenn ich (S. 58. m. Schr.) sage, daß es die Natur des Guten sey, sich mit überwiegenden Lustfolgen zu verknüpfen, so ist hiermit eben die Beschaffenheit dieser Function als eines Lust q u e l l s bezeichnet, aber meinem Princip nicht widersprochen.*) Schönes und Gutes

---

*) Dieß hindert nicht, die größtmögliche Lust als Zweck des Strebens selbst das höchste Gut zu nennen, sofern auch der Sprachgebrauch ein Gut als eigentlichen Gegenstand des Strebens, und ein Gutes als Etwas, das ein Gut einschließt, mitführt oder zu erzeugen geeignet ist, unterscheidet, undeutlich freilich, wie überhaupt die Anwendung des Wortes G u t im Sprachgebrauche sehr unklar ist. Wir fixiren den Begriff im Wesentlichen (mit

sind aber Lustquellen, jedes in anderer Weise gefaßt, und es dünkt mich, daß die Beziehungen derselben sich auf keine Weise klarer als durch Vermittelung des Lustbegriffs, ja überhaupt nicht klar ohne denselben darstellen lassen. Häufig freilich stellt man das Schöne selbst als eine Function des Guten dar; und man kann es, insofern, als cos. x freilich auch eine Function von sin. x ist. Aber die klarste Grunderörterung wird immer darauf zurückzugehen haben, daß beides Functionen derselben einfachen Größe x sind. Dieses x ist aber die Lust, nur mit dem Vortheil, nicht die unbekannteste, sondern die bekannteste Größe zu seyn. Hiervon mehr zu sagen, behalte ich einem andern Orte vor.

Man sieht nach dem Vorigen wohl, welche Macht der Lustbegriff dadurch gewinnen kann, daß man ihn in seiner reinsten und allgemeinsten Weise faßt. Gutes, Schönes, Wahres, Liebe, Segen, Seligkeit, Heil, Glück, Nutzen, Interesse, Vortheil, Zweck, Alles überhaupt, was einen W e r t h für den Menschen hat, findet in ihm einen gemeinsamen Mittelbegriff der Verknüpfung, und wohl zu merken, einen einfachen, wenn man ihn nur einfach fassen w i l l, und einen klaren, weil man ein jedes Bewußtseyn untrüglich so darauf verweisen kann, daß Jeder sofort weiß, was damit gemeint sey, wie von mir selbst Eingangs des ersten Artikels dieser Abhandlung geschehen, und wie es gelingen konnte, sogar ohne einen ganz treffenden Ausdruck dafür zu haben. Das Einfachste und zugleich Klarste aufzufinden, was unsre Begriffe verknüpft, führt aber auch zur einfachsten und klarsten Verknü-

---

Vorbehalt weiterer Erläuterung) dahin, gut sey, was mit Anbetracht seiner Folgen geeignet ist, die Lust der Welt im Ganzen zu mehren, oder die Unlust im Ganzen zu mindern, mithin, was im Sinne der Erreichung des höchsten Guts wirkt. Das moralische Gut ist ein besonderer Fall des allgemeinen Guten. Wo etwas direct mehr Lust, als durch seine Folgen Unlust zu geben geeignet ist, wird es a u c h gut seyn; insofern reicht die Erklärung des Textes von der Natur des Guten nicht für alle Fälle aus. Diese Mangelhaftigkeit in einer übrigens nur ganz beiläufigen Erklärung konnte allerdings getadelt werden, hat indeß, wie man sich leicht überzeugen kann, auf das Sächliche der Darstellung in meiner Schrift keinen Einfluß, und setzt am Wenigsten einen Widerspruch darin.

pfung alles dessen, was in gemeinsamer Abhängigkeit und Beziehung zu diesen Begriffen steht. Hiernach glaube ich, daß die Durchtreibung des Lustbegriffs zu seiner vollen Allgemeinheit, Einfachheit und Reinheit aus den concreten Verwickelungen und Verunreinigungen, in denen ihn das Leben faßt, allerdings ein Fortschritt war, den die Wissenschaft zu machen hatte. Hiermit erst treten wir in den eigentlichen Mittelpunkt jenes großen Kreises von Begriffen; dagegen wer immer einen dieser Begriffe vom andern abhängig macht, nur eben so Recht hat, als wer ein Stück der Peripherie eines Kreises von einem andern Stück der Peripherie aus verfolgt. Der Totalzusammenhang wird auf solche Weise nie klar werden und man nie darüber hinaus kommen, sich im Kreise zu drehen.

Der Lustbegriff in seiner centralen Anwendung für dieß Gebiet verhält sich so zu sagen wie die Spinne im Mittelpunkt, die Alles, was ihr Gewebe berührt, schnell und sicher ergreift und seines wesentlichen Inhalts Herr wird, jene andern Begriffe ohne klargestellten Bezug zum Lustgriffe gebraucht, wie Fliegen, in ein spinnenloses Netz gerathend, die sich in dem Netze und das Netz in sich nur um so mehr verwirren, je mehr sie sich bewegen.

Wie sehr ist mir selbst in meiner Schrift und jetzigen Abhandlung dieser Gebrauch des Lustbegriffs zur Vermittelung der, wie ich glaube, leichten Faßlichkeit alles dessen, was zu sagen war, zu statten gekommen; und das in einer Lehre, für die keine Wissenschaft bis jetzt die Ausdrücke zurecht gelegt und geläufig gemacht hat, denn diese Lehre liegt verschollen und verachtet in der Wissenschaft; und in einem Gebiete, wo es der Erörterung der höchsten, der Grundgesichtspuncte galt, welche klar und ohne Cirkel darzustellen, stets am schwierigsten ist, während in den abgeleiteten Gebieten der Vortheil der klaren und directen Handhabung unsres Princips noch unmittelbarer zu Tage tritt.

Wie einfach ist zumeist der Gang, durch den sich zeigen läßt, daß etwas im oder gegen den Sinn des Glücks der Menschheit sey, und wie fragt das menschliche Gemüth dann gar nicht weiter, warum es angestrebt oder verworfen werden soll; welche Umwege,

und die doch nur nach Maßgabe zum Ziele führen, als sie durch unser Princip hindurchschreiten, sind meist bei Zugrundlegung der andern Principe nöthig. Es hängt dies aber daran, daß unser Princip den Knoten aller andern Principe bildet. Statt nun aber durch diesen Knoten sich jedesmal mühsam hindurchzuwinden, kann man gleich von ihm, der alle Fäden kraftvoll zusammenfaßt, ausgehen.

Folgenden kurzen Betrachtungen lege ich zwar an sich keinen großen Werth bei, doch sind sie wenigstens im Sinne beliebter Betrachtungsweisen.

Wenn nach dem Zweck menschlichen Lebens und Strebens gefragt wird, so wird Niemand etwas dagegen haben können, wenn man sagt: daß dieser Zweck sowie seine Angabe uns theoretisch und practisch möglichst befriedigen müssen. Nun behaupte ich im Grunde mit meinem Princip nur, daß der möglichst befriedigende Zweck selbst nichts andres als die größtmögliche Befriedigung seyn könne, und weiß in der That nicht, welchen noch befriedigendern Zweck man angeben und welche Angabe uns noch mehr befriedigen könnte. Es wird nur eben hier für Lust Befriedigung substituirt; was doch beides nur Ausdrücke für dieselbe Sache in der früher bemerkten Allgemeinbedeutung sind.

Oder so: sofern wir die Bestimmung des Vollkommensten verlangen, worauf des Handeln seine Richtung nehmen kann, liegt es im Begriffe des vollkommensten Objectes, daß damit nur das n o t h w e n d i g e Object des Handelns mit den Prädicaten der A b s o l u t h e i t gemeint seyn kann. Unser Princip aber giebt dieses Vollkommenste, indem es in der Lust das Einzige, worauf sich das menschliche Dichten und Trachten seiner Natur nach richten k a n n, und zwar dies Object ohne alle zeitliche und räumliche Beschränkung als das Anzustrebende setzt, sofern nach ihm das Beste das ist, was mit Anbetracht a l l e r seiner Folgen und im u n b e s c h r ä n k t e n Umkreise die g r ö ß t m ö g l i c h e (d. h. noch mit der Natur der Existenz verträgliche) Lust zu erzeugen geeignet ist. Wie man auch den Begriff des Vollkommenen fassen möge,

man wird ihm die Prädicate eines so bestimmten Guten entsprechend finden.

Ich schließe mit der Erörterung eines Vorwurfs, den man allerdings scheinbar unserm Princip machen kann, ohne ihn eben so andern Principien machen zu können, den man aber näher besehen an einem wahren Vorzug hängend und in solchen ausschlagend finden wird. Es ist der, daß, wie die Sachen jetzt stehen, unser Princip nicht so ohne Weiteres dem Volke gefahrlos in die Hände gegeben werden kann, wenn wir hier unter Volk überhaupt die große Gesammtheit derer verstehen, welche aus allgemeinen Sätzen Folgerungen mit Strenge selbst zu ziehen unlustig und unfähig sind, was der große Durchschnitt immer bleiben wird. Denn so sehr das Princip darauf dringt, nur das, was im Sinne der möglichsten Lustmehrung im Ganzen ist, als gerecht anzuerkennen, so wenig es deshalb jedem Einzelnen das Recht zugestehen kann, dies im Ganzen Vortheilhafteste selbst berechnen zu wollen, da die Meisten gar nicht im Stande sind, solche Berechnungen anzustellen, ja so sehr es überhaupt das Recht der Berechnung beschränken und mit auf andre Hülfsmittel (vgl. m. Schr. S. 32 ff.) verweisen muß, doch wird sich das Volk nicht leicht an diese, aus dem Princip selbst fließenden, Beschränkungen seiner Anwendung im Wege der Berechnung kehren, und indem es bei kurzem Blick und weit langendem Dünkel den Umfang des Einzelnen, den es selber übersehen kann, für das Ganze selbst hält, das Princip leicht in falsche und verderbliche Folgerungen ausbreiten; leicht z. B. jedes schlechte Mittel zu guten Zwecken dadurch gerechtfertigt halten: leicht die gefährlichsten communistischen, Freiheits- und Gleichheitstendenzen gut heißen*), nicht einsehend wie geringe Tiefe der Lust an der großen Oberfläche haftet, die es stolz ist, mit einem Blicke zu übersehen. Nur bei der allgemeinsten und weitgreifendsten Berücksichtigung aller Dimensionen der Lust aber kann unser Princip Segen bringen, weil es nur für diese berechnet ist, und

*) Selbst von Kritikern sind meinem Princip dergleichen Folgerungen untergelegt worden (Literaturblatt des Morgenblattes), was freilich nur nach sehr leichtfertiger Ansicht meiner Schrift möglich war.

hierbei zieht es sich noch überdies seine Schranken selbst in Betreff seiner verstandesmäßigen Anwendung, während das Volk, einmal den Verstand brauchend, glaubt, ihm auch ins Unbegränzte den Zügel schießen lassen zu dürfen.

Es scheint mir nicht, daß man bei so manchen andern Principien, durch die man die Richtschnur des Handelns hat auszudrücken gesucht, gleiche Gefahr läuft. Unbedenklich ist es, sie vor dem Volke auszusprechen; sie werden Niemand leicht irre leiten. Aber warum? Weil Niemand mit einer dunkeln Laterne irrt; denn er geht nicht mit ihr. In Wahrheit weiß das Volk mit den meisten andern Principien von vorn herein nichts anzufangen, weil es sie oder ihren Eingriff in das Leben nicht versteht; so kümmert es sich auch nicht darum, und hält sich an seine andersher gekommenen Regeln. Zwar möchte es gern klug seyn, aber auf wohlfeile Weise. Der allgemeine Sinn unsres Princips wie der Lustprincipe überhaupt aber liegt jedem klar und offen da; dieser leicht verstandene Sinn hat auch etwas eben so leicht und unmittelbar Anlockendes; ein jeder Verstand traut sich wohl zu, etwas damit auszurichten, und kann sich um so leichter damit täuschen. Mißbrauchen ist aber freilich schlimmer als gar nicht brauchen. Unser Princip ist blos das Licht, mittelst dessen wir den rechten Weg suchen und den gesuchten gehen können. Man wird ihn nie ohne dasselbe klar und vollständig finden, aber man kann auch mit demselben in die Wildniß hinauslaufen, und der Eilige und Rohe wird stets dieser Gefahr unterliegen, wenn man ihm nichts, als das Licht in die Hand giebt, und sagt: nun geh!

Der richtige Gesichtspunct ist unstreitig der, daß für das Volk überhaupt nie ein höchstes Princip für sich allein, sondern entweder nur die klaren Folgerungen desselben, oder dasselbe nur im Zusammenhange mit seinen klaren Folgerungen brauchbar ist. Was diente es z. B. dem Volke, für dasselbe das Princip der Gerechtigkeit auf eine letzte Formel zu bringen, es braucht nur die Gesetze; wozu das Gravitationsgesetz, es braucht nur den Kalender. Und wirklich würde jedes andre Princip als das unsre gleiche oder größere Nachtheile erzeugen,

wenn das Volk sich desselben bemächtigen wollte, um selbst seine Folgerungen daraus zu ziehen. Es läßt nur jene Principe überhaupt bei Seite liegen, oder wenn es sie braucht, und mit Nutzen braucht, wie das Gebot der Liebe und des Gehorsams gegen Gott, so muß man in Betracht ziehen, daß ja in Schulen und Kirchen die Gebote beständig vor demselben ausgelegt werden; es nutzt sie nicht vermöge der Folgerungen, die es selbst daraus gezogen hat, sondern die man für dasselbe daraus gezogen hat und wendet sie im Sinne dieser Folgerungen ferner an; es wird auch mit Bezug auf die Ausdrücke jener Gebote praktisch erzogen, und so wird ihm ein gefühlsmäßiges Handeln danach geläufig. Und weiter als beides reicht, reicht auch der Nutzen dieser Gebote für das Volk nicht. Auch haben sich diese Gebote keineswegs vor den Mißdeutungen zu schützen vermocht, denen jedes allgemeine Gebot von Seiten solcher ausgesetzt ist, die es nicht recht auslegen können oder wollen. Im Namen einer Religion, deren oberster Grundsatz jener Gehorsam und jene Liebe gegen Gott und den Nächsten ist, und mit dem Rufe selbst: Gott will es! wurden bei der Eroberung Jerusalems Hunderttausend Menschen abgeschlachtet, und um der Liebe Gottes und Christi willen haben sich Hundert- und aber-Hunderttausende in Klöster gesperrt, dadurch diese Liebe zu beweisen meinend, daß sie der Arbeit für die Lustquellen Gottes und der Menschen zugleich entsagten. Wie wäre dies möglich gewesen, wenn sie die rechte Auslegung der christlichen Liebe im Sinne unseres Gebots gefaßt hätten, welche die ist, seine Lust durch Andrer Lust wollen, in Andrer Lust finden. Dies beweist nichts gegen die christlichen Sittengebote, es beweist nur, daß sie das Schicksal aller allgemeingefaßten Gebote theilen, in den Consequenzen mißgedeutet werden zu können.

Wenn man freilich den Segen, drn diese Gebote bei rechter Auslegung, bei rechter Erziehung mit Beziehung auf ihre Ausdrücke, erlangen können und erlangt haben, dem Nachtheile gegenüberstellt, den unser Gebot drohen muß, wenn man es dem Volke ohne alle Auslegung und nach einer Erziehung in die Hand geben wollte, die es gewöhnt hat, den Lustbegriff in ganz

beschränktem und unreinem Sinne zu fassen, so liegt seine Verwerflichkeit auf der Hand. Aber man vergleicht hier eben ganz Unvergleichbares; einen erst noch zu entwickelnden, zu gestaltenden und formellen Hindernissen der Gegenwart unterliegenden Zustand mit einem schon entwickelten, gestalteten, der formellen Hindernisse durch jahrtausendlange Erziehung des Menschengeschlechtes innerhalb seiner Formen Herr gewordenen Zustand. Das Ei und die Henne sind zweierlei, und man kann von ersterm nicht das schon als Ei verlangen, was es einst als Henne leisten wird; doch bedarf es des Ei's, um die Henne zu liefern, und das beste ist das, was die beste liefern wird.

In dieser Beziehung nehme ich keinen Vorzug meines Princips in Betreff des allgemeinen Segens, der von seinem Gebrauch zu erwarten, vor dem christlichen des Gehorsams und der Liebe zu Gott und unserm Nächsten in Anspruch; sondern ich behaupte, und so liegt es schon im Sinne meiner bisherigen Erörterungen, daß alle drei Principe eben nur dadurch selbst alles Beste leisten können, was sie zu leisten im Stande sind, daß man auf ihrer wesentlichen Identität fußt, den größten Nachdruck darauf legt, statt wie gewöhnlich die Forderungen unsres Princips als etwas Nebensächliches, zum Theil gar Verwerfliches so viel möglich bei Seite zu schieben, die Möglichkeit seines Widerspruchs mit jenen Principien bestehen zu lassen, ja wohl zu behaupten. Es ist nicht anders, als wenn Jemand die Möglichkeit zulassen oder behaupten wollte, das Princip des Gehorsams gegen Gott und der Liebe gegen ihn und die Menschen, die dem Namen nach auch verschieden von einander klingen, könnten je unter einander in Widerspruch gerathen. Diese Principe selbst sind nicht inniger in der Natur der Dinge unter einander verknüpft, als mit unserm Princip, ja nur mittelst desselben mit einander verknüpft. Ich verweise hierüber auf die obigen Erörterungen.

Zunächst wird nun für den Lehrer und Prediger, dem die obersten Gesichtspuncte zu Gebote stehen sollen, die Erkenntniß jener Uebereinstimmung zur letzten Klärung und als oberster Ausgang aller Auslegung der christlichen Sittengebote nöthig seyn,

soll er anders seiner Aufgabe mit Bewußtseyn genügen können; ja ich behaupte, daß wirklich von jeher die christlichen Gebote nur nach Maßgabe recht und fruchtbar ausgelegt worden sind, als es (wenn freilich auch nicht mit Bewußtseyn) im Sinne unsres Princips gewesen ist, und Schaden gebracht haben, wo es in anderm Sinne geschehen ist, was sich ohnehin von selbst versteht, weil unser Princip seiner Natur nach keine Auslegung duldet, die Schaden bringt, und jede die dem Menschen nutzt, in seinem Sinne ist. Man sehe nur nach, was alles in den Ausdrücken, Glück, Heil, Wohl, Freude, Segen, Seligkeit liegt, die in unsern Predigten vorkommen und man wird finden, daß jede Predigt, die Gottes Gebote recht auslegt, es eben in unserm Sinne thut. Alle jene Worte aber enthalten die Lust nur eingewickelt, und für eine letzte Klarheit ist es nun auch nöthig, sie auszuwickeln.

Ferner aber glaube ich, daß selbst dem Volke, wenn auch zunächst nicht mittelst des Ausdruckes Lust, sich der allgemeine und untrennbare Zusammenhang unsres Princips mit den christlichen Principien unter geeigneter Form klar machen läßt, und daß, wenn der ganze Gang der Betrachtungen hiermit im Zusammenhange angemessen gestellt wird, das Volk dadurch eine Stufe höher in der Einsicht von der Natur und dem Zusammenhange seiner praktischen Interessen, von den höchsten zu den niedrigsten, zu steigen vermag, weil unser Princip den obersten, praktischen Gesichtspunkt eben in Bezug auf das Interesse stellt. Gerade hiemit werden die Gefahren, welche man von der rohen Anwendung des Lustprincips besorgt, beseitigt werden, weil man in solchem Zusammenhange am besten im Stande ist, das Volk über seine wahren Interessen aufzuklären, und die scheinbaren in ihrem Scheine aufzuzeigen. Nicht darin, daß man zu viel, sondern daß man zu wenig mit dem Volke über seine Interessen spricht, liegt Gefahr, und namentlich darin, daß man es den Zusammenhang seiner niedrigsten mit seinen höchsten Interessen nicht recht gewahr werden läßt. So lange man das Princip des Gehorsams und der Liebe gegen Gott nicht mit dem Principe des Glücks in Beziehung setzt, wird das Volk nie recht einsehen, warum es nun eben dies und

jenes zu thun habe, diese Gebote erscheinen ihm unmotivirt, nur als hemmende und lästige Bande; und es ist nur zu wahr, daß alle Gebote der Moral und Religion vermöge der gewöhnlichen Opposition in der sie mit unserm Princip dargestellt werden, diesen Charakter vor dem Volke tragen. Sofern es aber nicht der Fall, verdanken sie dies doch nur der absichtslosen, ja inconsequenten Bezugsetzung dazu durch Ausdrücke, die doch Lust oder Unlust zum Kern haben; aber mit Halbheit und Inconsequenz kann auch höchstens Halbes und Ungenügendes erlangt werden. Wie anders stellt sich dies, wenn man dem Volke begreiflich macht, daß die ganze in Gott selbst gegründete Tendenz jener Gebote selbst nur ist, das Glück der Menschheit zu wollen, daß Alles daran sich aus diesem Gesichtspunkte betrachten läßt; und wenn alle Mittel angewandt werden, die Einsicht in dieser Beziehung zu klären. Dies aber ist nur möglich, wenn man das Gottes- und Liebesprincip nicht von dem Glückseligkeitsprincip absondert, sondern seine sächliche Identität damit als Kern und Ausgang der Betrachtung anerkennt.

Ich weiß wohl, man besorgt, das Glückseligkeitsprincip werde dann jener Principe so zu sagen von selbst Herr werden, das Volk werde sich blos an jenes halten und den Namen Gottes wie eine leere Schaale bei Seite werfen; man müsse es nicht in diese Gefahr versetzen. Aber gerade umgekehrt wird ihm der Name Gottes erst aufhören eine leere Schaale zu seyn, wenn man Alles, was Gott will, verwachsen zeigt mit Allem, was der Mensch will, und von Natur nur wollen kann; und jetzt ist es vielmehr, daß das Volk geneigt ist, den entleerten Namen Gottes bei Seite zu werfen, da man ihn zu einer leeren Schaale für dasselbe machen will. Man sollte also nicht den Vorwurf, den man dem Jetzt machen kann, weil es unser Princip zurückstößt, unserm Princip selbst aufbürden wollen. Alle jene Besorgniß hängt selbst nur an der Schwäche oder Unaufrichtigkeit des Glaubens, daß der Glaube an Gott seinen Einfluß auf die Glückseligkeit der Menschen auch wirksam und zeigbar bethätigen könne und hat nur aus dem jetzigen Zustande der Dinge hervorwachsen können, kann aber

nicht mit der vollen und reinen Durchführung unsres Princips bestehen. Kann man dem Volke den Glauben an Gott wirklich so ins Gemüth führen, daß er zu seinem Glücke beiträgt, so wird es eben damit zugleich den wahrsten und festesten Glauben haben (vgl. S. 37 ff.), aber nur dadurch kann man es, daß man Gott selbst zum Vertreter unsers Princips macht; wie andrerseits ohne Hinweis auf solchen Vertreter unser Princip als ein abstracter, nur den Verstand beschäftigender Satz nach der Natur des Menschen und der Dinge selbst nicht würde seiner Aufgabe genügen können, die Menschen soviel als möglich d. i. von und nach allen Seiten ihres Wesens zu dem zu treiben, was Noth thut. Wir sind wie es schon gesagt worden, durch die Folgerungen unsres Princips selbst an Gott gebunden, aber auch nur durch sie an ihn gebunden. Diese Bande durchschneiden heißt uns von Gott selbst abschneiden, sie festigen, uns an Gott festigen.

Das freilich bleibt richtig, selbst wenn Gott oder der Glaube an ihn ein Nichts wäre, wären die Regeln, durch deren Befolgung das meiste Glück in die Welt kommt, dennoch die besten und hiemit das Princip dieser Regeln das beste, was es für die Menschen geben kann; so daß auch ein Mensch, der nicht an Gott glaubte, noch das Bestmögliche sowohl für die Welt als sein eigenes Heil würde zu leisten im Stande seyn, was sich eben nun ohne solchen Glauben leisten läßt. Aber im Grunde liegt darin, daß es scheint, als könne unser Princip Gottes mehr als jedes andre entbehren, blos ein Beweis, daß Gott in ihm mehr als jedem andern ist, ein Beweis nicht seiner Absonderung sondern seiner innigen Vereinigung mit ihm. Eben durch Gott hat es seine Kraft, eine Kraft, die, indem sie sich äußert, nun aber auch Gott nothwenig wieder verräth, so daß höchstens mit dessen halber und inconsequenter Verfolgung, aber nicht mit der ganzen und vollen, der Unglaube an Gott bestehen kann. Es nimmt Einer vielleicht an Gott zweifelnd oder ihn läugnend unser Princip zu Händen, in dem sich Gottes eigne Hand noch verbirgt, meinend, im größten Glücke der Welt, ohne Gott, schon genug des Besten, das ganze Beste zu haben; aber wie das Princip sich aufthut, ergreifen ihn dessen

Folgerungen wie Gottes Finger; er lernt einsehen, daß er eben dies Beste, oder was er dafür hält, nur mittelst Gottes haben kann, daß er an Gott halten muß, um an dem Princip halten zu können; Gesetz, Ordnung, Trost, Ruhe im Ganzen wie in der einzelnen Seele zeigen ihm nach der Natur dieses Ganzen und der Seele Gott, und den Glauben an ihn wesentlich fordernd, und so weiß er endlich den Begriff des Besten vom Begriff Gottes und den Begriff Gottes nicht mehr von der Beziehung zum Besten der Welt zu trennen. Was aber so den Verstand des Verständigen zwingt, läßt sich auch in Einfalt einem kindlichen Gemüthe unmittelbar nahe bringen.

Sofern nun aber hiebei dem Gebrauche des Wortes Lust vor dem Volke die angezeigten formellen Schwierigkeiten im Wege stehen, ist es nicht meine Absicht, daß man mit dem Gebrauche desselben ohne Weiteres unter das Volk fahre. Aber was sich durch Bezug auf Lust sagen läßt, läßt sich auch durch Beziehung auf Heil, Segen, Seligkeit in den obersten Gebieten, Glück, Wohl, in tiefern, Nutzen, Vortheil in denen des gemeinen Lebens sagen, so sagen, daß, wenn nicht eine scharfe Begriffs-Analyse, die dem Volke überhaupt nicht noth thut, doch ein klares Gefühl dessen im Volke erweckt wird, um was es sich bei Allem handelt, was Gott, der Welt und den Menschen selbst dienen und frommen soll.

Unstreitig aber nach Maßgabe, als es dem Gesichtspunkt, den unser Princip stellt, gelingen wird, in Lehre und Leben die Stellung einzunehmen, welche wir ihm gebührend halten, wird auch das Bedürfniß einer reinen und allgemeinen Fassung des Lustbegriffes von selbst die Verallgemeinerung und Reinigung des dafür gebrauchten Wortes mitführen. Und was wir in dieser Beziehung nicht durchzusetzen vermögen, wird die Zukunft durchsetzen.

In dieser Beziehung habe ich in meiner Schrift S. 67 gesagt und mit Wiederholung dieser Worte, welche meine Aussichten in die Zukunft zusammenfassen, will ich schließen:

„Eine Moral und Religion muß einst kommen, nicht als Zerstörerin der bisherigen, sondern als Blüthe der bisherigen,

welche das Wort Lust wieder zu rechten Ehren bringt. Eine solche wird die Klöster schließen und das Leben öffnen und die Kunst heiligen, und doch heiliger als alles Schöne das Gute halten, was nicht blos lustzeugend ist in der nahen Gegenwart, sondern für alle Zukunft und rings im Kreise, und als das heiligste von allem Guten Gott halten, der alles Gute in seiner Hand und alle Guten unter seiner Hut trägt und alle Bösen zuletzt unter diese Hut rettet."

Zusatz.

Was schließlich die Nachschrift des Herrn Herausgebers zum ersten Artikel dieser Abhandlung betrifft, so gestatte ich mir blos, als das Factische angehend, die Bemerkung, daß ich nicht, wie mir in der Argumentation S. 33 untergelegt wird, behauptet habe, jede erste Handlung gehe von Lust an der Vorstellung derselben aus, sie kann auch von Unlust an der Unterlassung derselben ausgehen. Das Kind fühlt die Unlust des Durstes, darum trinkt es (vgl. S. 21 Anm.). Dies ändert wesentlich das Sachverhältniß an dieser Stelle.

Im Uebrigen halte ich, ohne mich im Ganzen dem Gange der Betrachtung des Herausgebers fügen zu können, die schon geflogenen Diskussionen für hinreichend, ein Urtheil über den Differenzpunkt fällen zu lassen, in welchem ich mich mit demselben befinde; ich trete um so lieber seiner Ansicht bei, daß es im Grunde kein sächlicher ist, als ich selbst von Anfange an dieser Meinung gewesen bin. Zuletzt wird es darauf ankommen, auf welcher Seite, die Sache zu fassen, die größern formellen Vortheile liegen, worüber unstreitig nur eine wirklich vergleichsweise Ausführung der Lehre vom Handeln nach den verschieden gestellten Principien würde entscheiden können. Eine fernere Fortführung der Diskussion auf dem bisherigen allgemeinen Standpunkte aber dürfte leicht der, vielleicht schon jetzt nicht ganz vermiedenen, Gefahr unterliegen, in leere Wortstreitigkeiten auszuschlagen.

Ueber

Ueber das

Problem der Immanenz und Transscendenz.

Vortrag, gehalten auf der Philosophenversammlung in Gotha den 24. September 1847

von

Prof. C. Fortlage aus Jena.

Es ist als das Grundereigniß der gegenwärtigen Speculation zu betrachten, daß Kant dem Sensualismus, welcher in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts alles zu überfluthen drohte, ein entscheidendes Treffen lieferte, und darin über denselben den Sieg davon trug. Indem Kant ein zwiefaches Apriori im menschlichen Geiste aufwies, eröffnete er unserer Philosophie die Laufbahn, auf der sie sich befindet. Denn er schlug den Sensualismus nur dadurch, daß er das zweifache Apriori in unserer Vernunft mit Klarheit entfaltete, das Apriori der Kategorieen und apriorischen Anschauungen in Beziehung auf die Gesetze der Natur, das Apriori des autonomischen Freiheitsbegriffs in Beziehung auf die Gesetze unserer Handlungen. Beide Arten haben das mit einander gemein, daß sie Vernunftgesetze sind. Im praktischen Vernunftgebiet vollzieht die Vernunft ihr eigenes Gesetz selbst, im theoretischen Vernunftgebiet sieht sie es außerhalb ihrer eigenen Macht durch unbekannte Motive vollzogen.

Die hauptsächlichsten Bemühungen der Speculation seit Kant sind darauf gegangen, einen Uebergang zwischen den beiden Arten des Apriori, dem praktischen und dem theoretischen, zu eröffnen. Kant selbst hatte in der Kritik der Urtheilskraft bereits etwas von einem solchen Uebergange angedeutet, und es war ohnehin die Annahme von einer absoluten Unvereinbarkeit eines zwei-

fachen Apriori in einer und derselben Vernunft von vorn herein die unwahrscheinlichere. Auf je mehr Gegenstände der Erfahrung aus Natur und Geschichte man das Princip des praktischen und theoretischen Apriori anwandte, desto mehr mußten sich Uebergänge aus dem theoretischen ins praktische und umgekehrt bieten, so daß am Ende der große Speculator der Natur sowohl, Schelling, als der große Speculator der Weltgeschichte, Hegel, nicht umhin konnten, die Trennung zwischen einem theoretischen und praktischen Apriori entweder gänzlich aufzuheben, oder doch in einen auflösbaren Gegensatz umzuwandeln. So entstand die Wissenschaft von einem alles beherrschenden Apriori überhaupt, die Wissenschaft der absoluten Idee.

Wenn es sich nun davon handelt, ein zwiefaches Apriori in sich selbst zu vermitteln, so leuchtet sogleich ein, daß dies auf dreifachem Wege möglich ist. Denn man kann entweder das praktische Apriori auf das theoretische reduciren, oder das theoretische auf das praktische, oder beides auf ein von ihnen postulirtes drittes. Im ersten Fall ist das theoretische Apriori das absolute Wesen, im zweiten Fall ist das praktische Apriori das absolute Wesen, im dritten Fall keines von beiden.

Wer das absolute Wesen für das theoretische Apriori hält, der sieht es für das ewige Naturgesetz oder die Spinozistische Substanz an; wer das absolute Wesen für das praktische Apriori hält, der sieht in ihm das ewige Freiheitsgesetz oder die moralische Weltordnung. Beide Ansichten haben, obgleich sie einander sehr entgegengesetzt sind, doch das mit einander gemein, daß sie das absolute Wesen nicht außerhalb der Welt, sondern in ihr selbst suchen, oder daß sie Theorieen der Immanenz sind. Denn dem Philosophen der Substanz oder des theoretischen Apriori ist das Absolute identisch mit dem natürlichen Daseyn, oder mit allem, was ist, dem Philosophen des Subjects oder des praktischen Apriori ist das Absolute identisch mit dem ethischen oder weltgeschichtlichen Daseyn, d. h. mit allem, was durch das Sittengesetz ist.

Beiden Ansichten steht gegenüber die Ansicht der Transscendenz, welche das Absolute außerhalb der Natur und Weltgeschichte in

eine dritte postulirte Sphäre verlegt, wobei das postulirende Agens, wenn es nicht, wie bei Jakobi und seinen Nachfolgern, in einem bloßen unmittelbaren Gefühle gefunden werden soll, nur in dem Verhältnisse gesucht werden kann, worin das theoretische und das praktische Apriori, oder anschaulicher gesprochen, Natur und Weltgeschichte zu einander stehen.

Daß die Frage über die Existenz des Absoluten bis zu diesem Punkte der Klarheit gediehen ist, ist das beste Zeugniß davon, daß unsere Philosophie bisher nicht vergebens gearbeitet hat. Denn langsamer und schwieriger, als die Beantwortung aufgeworfener Fragen, ist häufig der Proceß ihrer Bildung in der Philosophie. Damit aus der Kantischen Philosophie sich die eben aufgestellte Frage, um die sich die Hauptinteressen der philosophischen Gegenwart drehen, anschaulich und klar hervorschälen konnte, waren viele und schwierige Vorarbeiten nöthig, um alle die falschen Umwicklungen und Umhüllungen abzustreifen, in denen in den Kantischen Kritiken noch das gedoppelte Apriori absoluter Wahrheit verstrickt ist. Nicht eher konnte die wichtigste aller Fragen aufgeworfen werden, als bis das Apriori überhaupt als Substanz des Weltalls anerkannt war. Sobald dies geschehen ist, verwandelt sich der blind umhertappende Zweifel nach der Immanenz oder Transscendenz des Absoluten in eine selbst a priori zu beantwortende Frage.

Den Fragepunkt, ob das Apriori überhaupt das Substanzielle in den Dingen sey, betrachte ich als erledigt. Wenigstens haben sich in dieser Frage bisher die Streitkräfte schon dermaßen erschöpft, daß man wohl annehmen darf, daß Alles, was gegen diesen Punkt vorzubringen ist, bisher schon vorgebracht und vom speculativen Standpunkte aus beantwortet worden.

Ganz anders stehen die Sachen in Beziehung auf den später hervorgetretenen und noch viel wichtigeren Streitpunkt. Hier hat keine der möglichen Auffassungen noch ein entschiedenes Uebergewicht über die andere erlangen können, und man kann auch noch beiweitem nicht sagen, daß alle oder die meisten der in unserer Speculation schlummernden Streitkräfte hervorgetreten sind, um das

ihrige zur Entscheidung dieses Kampfes beizutragen. Die Frage ist nämlich bisher nur meistentheils innerhalb der engen Grenzen eines und desselben Systems discutirt worden, in welchem sie zuerst mit solcher Bestimmtheit und Schroffheit ist aufgeworfen worden. Sie hat sich daher auch vielfältig in eine bloße Frage nach dem Sinn verwandelt, welchen der Urheber dieses Systems seinen Aussprüchen über die Existenz der Idee zum Grunde gelegt habe. Das heißt aber die Wichtigkeit der Frage ganz verkennen, weil diese keine Frage eines einzelnen Systems, sondern eine Frage der Philosophie ist. Was der Urheber jenes Systems vorausgesetzt habe, kann hier nicht entscheiden, indem ja derselbe von einer falschen Voraussetzung kann ausgegangen seyn.

Die Geschichte unserer Speculation stellt uns auf einen breiteren Boden, als den jedes einzelnen Systems, indem ein historischer Zusammenhang der einzelnen Systeme in ihrem Wachsthum aus der Kantischen Wurzel existirt, an dem die verschiedenen Systeme sich immer unter einander orientiren können, ohne daß sie nöthig haben, von vorn anzufangen, als sey weder Kant noch Hegel vorhanden gewesen. Diesem traurigen Zustande einer absoluten Voraussetzungslosigkeit sind wir entronnen, ohne daß wir nöthig haben, uns in unserer Dialektik innerhalb des Umkreises der Terminologie und Darstellungsmanier irgend eines einzelnen der seit Kant entstandenen Systeme zu beschränken.

Den Streitern für die Immanenz ist zunächst vorzuwerfen, daß sie sich die Sache in der Regel viel zu leicht machen, indem sie, anstatt mit der wirklichen Transscendenz, den Streit nur mit gewissen unhaltbaren dogmatischen Vorstellungen beginnen, welche sie dem Begriffe der Transscendenz mit einer Connivenz gegen das populäre Urtheil unterschieben, die in diesem Fall hart getadelt werden muß.

Die Anhänger der Immanenz setzen bei ihrer Polemik mehrentheils voraus, daß der Mensch gar nicht aus sich selbst auf die Idee einer Transscendenz als einen ihm natürlichen Gedanken kommen würde, sondern daß dieser Gedanke überhaupt erst aus gewissen positiv-dogmatischen Vorstellungen hervorgehe, durch de-

ren Vermischung mit philosophischen Vorstellungen er sich zu allererst in das philosophische Denken eingeschlichen habe und noch beständig einschleiche.

Sobald man daher eine solche Genesis dieses Gedankens nachzuweisen im Stande ist, aus welcher eingesehen wird, wie derselbe, sobald man einen gewissen Weg unvermeidlicher Reflexionen betritt, durchaus nicht umgangen werden kann: so wird man sowohl das erste und vornehmste Vorurtheil, welches bei den Vertheidigern der Immanenz herrscht, aus dem Wege geräumt, als auch ihnen den für sie zu bekämpfenden Punkt klar vor Augen gelegt haben, gegen welchen sie ihre Waffen wenden müssen, wenn sie die Sache selbst, und nicht, wie bisher gewöhnlich, der Sache untergeschobene Phantome bekämpfen wollen.

Der apriorische Gedankengang, welcher unvermeidlich auf Transscendenz führt, und welcher daher auch in denjenigen Religionssystemen, welche eine Transscendenz annehmen, wenigstens dunkel und instinktartig mitwirkt, ist mit dem Kantischen Gedankengange im praktischen Theile seines Systems zwar nahe verwandt, indessen doch nicht identisch, weil Kant und seine Nachfolger den ethischen Thatbestand dieser Sache zwar sehr wohl faßten, aber auf ein coincidirendes psychologisches Mittelglied nicht genug Acht hatten. Ich werde mich demnach in Beziehung auf das hier Vorzutragende mit Kant, Fichte, Schelling und Hegel auf einem und demselben ethischen Boden bewegen. Das einzige Originelle, worauf ich hierbei Anspruch machen möchte, ist die Combination dieses gemeinsamen Bodens eines ethischen Apriori der Vernunft mit einer höchstwichtigen psychologischen Thatsache, welche von jenen in Beziehung auf diese Frage zu wenig in ihren Nutzen ist verwandt worden.

Ich setze mit Kant, Fichte, Schelling und Hegel voraus, daß sich in uns vermöge unserer praktischen Vernunft ein höheres Naturgesetz offenbart, durch dessen Befolgung uns ein Wesen achtungswürdig, mit moralischer Würde begabt, oder als Selbstzweck erscheint, Ausdrücke, welche nach Kantischer Terminologie bekanntlich Wechselbegriffe darstellen. Zu ihnen gesellt sich dann

noch auf ähnliche Art der Begriff der Autonomie oder Selbstherrschaft als der Ausdruck des Bewußtseyns darüber, daß es die Begriffe der eigenen Vernunft und nicht einer von außen aufgedrungenen Vorschrift sind, welche auf moralischem Boden in Betrachtung kommen. Diese Selbstherrschaft oder Freiheit, diese moralische Würde oder Achtungswürdigkeit, diese Bestimmung als Selbstzweck und höchster Werth, welchem alle übrigen Zwecke und Werthe untergeordnet sind, hat Hegel als Idee des Geistes aufgestellt, und indem er den Geist als Complex der genannten ethischen Attribute die Wahrheit der Natur nannte, die Kantische Ansicht dieser Sache mehr vervollständigt und erweitert, als verändert und modificirt.

Ich nehme demnach an, daß sich in der Ethik ein höheres Gesetz offenbart, welchem bloß der selbstbewußte Geist unterworfen, derselbe aber auch nothwendig unterworfen ist, weil er ein solcher ist. Der Kürze des Ausdrucks wegen möge dieses Gesetz das Gesetz der Autonomie heißen. Seine Forderungen betreffen zwei Punkte, erstlich, daß ich mich selbst als autonomisches Wesen betrachte, und dem Autonomischen meiner Natur vor dem Heteronomischen den Vorzug gebe, zweitens daß ich auch in Anderen die autonomische Natur achte und fördere, so sehr ich nur kann. Damit wird die Wahrheit der ethischen Existenz erstlich in etwas gesetzt, das erhaben sey über die Heteronomie des bloßen Naturtriebes, zweitens in etwas, das erhaben sey über den Egoismus meiner vereinzelten Person. Das Wesen aber, welches sich selbst dieses Gesetz giebt und nach diesem Gesetz handelt, ist die Vernunft oder das Bewußtseyn. Obgleich das Selbstbewußtseyn der Vernunft selbst ein Gewächs der Naturordnung ist, in welcher wir leben, so schreibt es sich doch in seiner moralischen Autonomie eine Eigenschaft zu, vermöge deren es gegen diese ganze Naturordnung, gegen den ganzen Boden, auf welchem es steht, einen Widerspruch erhebt.

Von welcher Art dieser Widerspruch sey, mag durch einige Reflexionen näher verdeutlicht werden. Das physiologische Leben des Organismus ist ein Leben, welches als solches durch blinde

Triebe und Instinkte regiert wird. Das Selbstbewußtseyn oder die Autonomie stellt Gesetze auf, welche nicht durch blinde Triebe, sondern durch praktische Vernunft mit Freiheit und schlechthinniger Wahl vollzogen werden sollen. Das physiologische Leben gehorcht als seinem höchsten Gesetz dem der Selbsterhaltung der eigenen Person, und der Fortpflanzung derselben. Diesen beiden Gesetzen wird alles zum Nutzen verwandt, so weit es geht. Dies Verhältniß heißt die Assimilation. Was der eine Organismus als Speise assimilirt, wird dem anderen als Speise entzogen. Der Kampf zweier Thiere ums Futter versinnlicht dies Verhältniß auf deutliche Weise. Dagegen ist der Boden des autonomischen Gesetzes nicht der einzelne Organismus, sondern die Gesellschaft. Dieser wird das einzelne Individuum gleichsam als Speise untergeordnet. Dieses Verhältniß heißt die Aufopferung. Die Tugend, die hier der Einzelne gewinnt, indem er sich dem Ganzen opfert, wird für Niemanden ein Verlust, sondern für Alle ein Gewinn, kommt jedem andern zu Gute.

Dieser Contrast wird noch deutlicher, wenn wir uns vorstellen, daß die physiologischen Gesetze zu Maximen der Vernunft erhoben würden, was sie zwar an sich nicht sind, wohl aber auf künstliche Weise werden können. Wer sich das Triebgesetz zur Maxime machte, seine ganze Vernunft nur dazu anzuwenden, seine physiologischen Gelüste zu befriedigen, wäre ein verächtlicher Mensch, und wer die ganze Societät nur betrachtete als assimilirbare Außenwelt zur Stärkung und Vergrößerung des eigenen Ich, wäre ein tyrannischer und darum hassenswürdiger Mensch.

Man sieht hieraus, daß das Gesetz des Triebes eben so wenig in die Sphäre des Bewußtseyns paßt, als das Gesetz des Bewußtseyns oder der praktischen Vernunft für die Sphäre der Triebe möglich ist. Das Triebgesetz richtet in der Sphäre des Selbstbewußtseyns Verwirrung an. Das Gesetz des Selbstbewußtseyns ist der Sphäre der Triebe gänzlich fremd.

Hierdurch eröffnet sich schon eine weitere Aussicht. Denn wir halten nun zwei im Leben sich vorfindende reelle Größen als Grundlagen beider Gesetze fest, einen Naturtrieb als Träger des



Schlichtung vorliegt. Zu diesem Endzweck ist näher auf seinen Inhalt einzugehen.

Zunächst ist gewiß, daß dem Selbstbewußtseyn nach den Regeln der Naturforschung keine Substantialität zugeschrieben werden darf. Unser bewußtes Leben entwickelt sich allmählig aus dem unbewußten hervor, und erscheint, physiologisch angesehen, nur als eine höher entwickelte Stufe des physiologischen Trieblebens selbst. Physiologische Kräftespannungen, Stimmungen des Nervensystems, günstige oder ungünstige Ernährungsverhältnisse erscheinen als seine Gründe und Bedingungen. Seine Erhöhung und seine Depression richtet sich nach der Größe und Kleinheit physiologischer Reize, welche auf die Sinnorgane einwirken, und wir können uns bei der zu geringen Stärke des Reizes eben so wenig vor dem Einschlafen schützen, als bei einer zu sehr angewachsenen Stärke vor dem Zugrundegehen des Bewußtseyns in der Betäubung. Vor allem kommt es hierbei auf den Punkt an, daß dem Selbstbewußtseyn durchaus die beharrliche und unzerstörliche Existenz mangelt, welche wir sowohl den Kräften als den Massentheilen in der Natur zuzuschreiben uns gezwungen sehen. Das Selbstbewußtseyn oder der Zustand des Wachens gleicht einer sich bald entzündenden, bald erlöschenden Flamme, deren Existenz nicht von sich selbst, sodern von den Bedingungen abhängt, welche sie zu entzünden und zu verlöschen im Stande sind. Man kann sich auch hier nicht etwa mit dem Begriff der Latenz helfen wollen, der in diesem Fall keinen Sinn hat. Denn so gut es gedacht werden kann, daß eine Naturkraft, während sie dem Bewußtseyn unerfaßlich wird, doch noch für sich unverändert fortdauert, so hat doch eine unveränderte Fortdauer des Selbstbewußtseyns für sich selbst, während sie dem Selbstbewußtseyn zugleich unerfaßlich wird, keinen möglichen Sinn. Es ist demnach zu gestehen, daß dem Selbstbewußtseyn die formale Bedingung, welche dazu gehört, um nach den Regeln der Naturforschung eine Substanz genannt zu werden, gänzlich mangelt. Das Bewußtseyn ist auf dem Felde der Natur nichts als ein bloßes Phänomen, ganz darin ähnlich den F
nen der Flamme, des Blitzes, des Donners, des Regenbog

Dieses Phänomen, diese bloße physiologische Erscheinung gilt nun dem Urtheil der praktischen Vernunft für die einzig reelle Qualität, und ihr Gesetz für das einzig gültige Existentialgesetz. Wir drücken dies Verhältniß im gemeinen Leben aus durch die Titel von Person und Sache. Die Qualität des Selbstbewußtseyns heißt eine Person, gegen welche sich ein unbewußtes Verhältniß von irgend welcher Art durchaus niemals als ebenbürtig geltend machen kann, sondern immer nur als Sache, als bloßes Accidenz an Persönlichkeiten nebenher seinen Platz bekommt.

Das Gesetz der Persönlichkeit ist daher dies, daß alle wirkliche Natur-Realität als bloßes Accidenz untergeordnet werde einer höheren Substanz, welche aber nicht wirklich Substanz, sondern nur die höchste der Naturerscheinungen ist.

So stehen hier die Begriffe und es fragt sich, was daraus für die Bestimmung einer absoluten Existenz gefolgert werden muß.

Die einfachste Wendung, die man nehmen kann, ist, zu sagen: der Geist ist, die Natur ist nicht, oder ist bloßes Phänomen. Damit ist dann der Natur alle wirkliche Existenz (als Ding an sich selbst) abgesprochen, und ihr Gesetz einer formalen Realität, obgleich die Vernunft selbst dieses dictirt, für unnöthig erklärt zur Feststellung einer absoluten Existenz. Es ist diesem Standpunkte zufolge nicht nöthig, daß eine Existenz, um reell zu seyn, dem Gesetze der Substantialität und Ursächlichkeit gehorche. Denn dieses sind die Gesetze der Naturexistenz und also der bloß phänomenen Existenz, welche nichts zu bedeuten hat. Dagegen ist, um wahrhaft reell zu seyn, nichts weiter nöthig, als nur allein dem Gesetze der Autonomie zu gehorchen, eine Wirkung, welche aus einer bloßen vorübergehenden Naturerscheinung, dergleichen das Selbstbewußtseyn ist, thatsächlich hervorgeht.

Obgleich sich diese Annahme durch die Einfachheit ihres Ansatzes empfiehlt, so ist sie doch mehr nur eine erste Nothhülfe und ein nothwendiger Durchgangspunkt auf dem Wege der Speculation, als eine Stellung, die sich dauernd und sicher festhalten ließe.

Es ist zwar sehr leicht ausgesprochen, daß man das Gesetz der Substantialität für die Urexistenz nicht für nöthig halte. Aber diesen Satz in seiner Ueberzeugung, so wie er hingesprochen ist, durchzuführen, hält ungemein schwer, oder ist, richtiger gesprochen, geradezu unmöglich. Man versuche es nur einmal, und denke sich eine absolute Urexistenz, welche entstehen und vergehen könne, und man wird die Unmöglichkeit bald empfinden. Diese Unmöglichkeit beruhet auf dem Grundsatze, welchen unsere Vernunft nicht kann fahren lassen, daß ein Ewiges und Unwandelbares (die Welt), wenn dasselbe einen ferneren Grund haben soll, denselben nur finden kann in einer Existenz, welche ebenfalls ewig und unwandelbar ist. Ist die Qualität dieser Existenz nun dem obigen zufolge als eine autonomische oder selbstbewußte postulirt, so ist damit postulirt, daß das Absolute ein unwandelbares ewiges substantielles Seyn von der Qualität der Autonomie oder des Selbstbewußtseyns ist. Oder mit andern Worten: Die Natur als die zwar nur aus Scheinsubstanz bestehende, aber dennoch nach dem Gesetze formeller Realität existirende Welt setzt eine wirkliche, d. h. eine aus wirklich reeller Qualität bestehende Existenz voraus, d. h. sie setzt einen aus substantiellem Selbstbewußtseyn bestehenden Grund voraus.

Hiergegen hilft es nichts, wenn man zur Vertheidigung der Immanenz die Wendung nimmt, daß man für das Subjekt der autonomischen Urexistenz nicht das einzelne Ich halte, sondern die ganze sich immerwährend aus sich selbst erneuernde Gemeinde der autonomischen Geister. Denn hält man diese ethische Gemeinde für eine bloße Summe von einzelnen Ichen, so muß man gestehen, daß ihr die Substantialität mangelt. Denn eine Summe von lauter Wesen, deren jede einzelne eine bloße Erscheinung ist, ist nichts als eine Summe bloßer Erscheinungen. Nimmt man aber für ihre allgemeine Substanz einen unbewußten Grund an, und sie selbst als die kommenden und schwindenden Erscheinungen dieses unbewußten Grundes, so sind damit die autonomischen Individuen auch schon nicht mehr wirklich, sondern nur noch zum Schein, für die absolute Existenz gehalten. Denn das wirk-

liche und substantielle Absolute fällt nunmehr auf eine unbewußte Existenz, d. h. auf eine Existenz, welche nicht nach dem Gesetz des Selbstbewußtseyns oder der Autonomie, sondern nach irgend einem andern Gesetz existirt. Damit ist also die Qualität der Urexistenz eben so sehr Preis gegeben, als im vorigen Falle seine Substantialität Preis gegeben wurde.

Hieraus geht zur Genüge hervor, daß die Theorie der Immanenz sich nicht aufstellen läßt, ohne daß man entweder der Qualität der absoluten Existenz, oder ihrer Substantialität zu nahe tritt. Zwar läßt sich dies Mißverhältniß dadurch übertünchen, und ist oft dadurch übertüncht worden, daß man es im Unbestimmten ließ, in welchem Sinne die Immanenz gemeint sey, ob im Sinne einer unbewußten Substanz oder im Sinne einer Summe von bewußten Subjekten. Sobald man aber die Theorie der Immanenz zwingt, eine dieser beiden Partieen zu ergreifen, springt der Widerspruch hervor.

Sobald demnach zugestanden wird, daß das sociale und ethische Menschenleben ein das Naturgesetz der Triebe an Werth und Würde und folglich auch an Wahrheit und Realität überragendes Gesetz offenbart, so kann die höchste Existenz damit immer nur als eine Existenz von autonomischer oder selbstbewußter Natur gedacht werden, und es bleibt der Gedanke eines unbewußten Absoluten damit von vorn herein gänzlich ausgeschlossen. Nun ist allerdings die erste Vorstellung der autonomischen Existenz, worauf wir treffen, die moralische Gemeinde von autonomischen Individuen. Diese ist daher ohne Zweifel von der Qualität des Weltgrundes, obgleich sie nicht mit ihm selber verwechselt werden kann, eben so wie z. B. das von der Pflanze producirte Samenkorn von der Qualität des Samens ist, aus welchem die Pflanze erwuchs, obgleich es nicht dasselbe und folglich nicht mit ihm zu verwechseln ist. Die absolute oder autonomische Existenz erscheint im socialen Menschenleben allerdings in ihrer eigenen Qualität, aber nicht in ihrer ursprünglichen Stellung, sie ist zwar dem Stoffe nach in Ordnung, aber der Form nach in Unordnung, so wie umgekehrt die Form der Substantialität in der Natur beobachtet ist, wo hingegen eine Un-

ordnung und Verwirrung des qualitativen Antheils der Existenz vorherrscht. Daher wird die qualitative Natur des Absoluten im ethischen Processe der Weltgeschichte allerdings angeschaut, aber nur in ihrem producirten oder wandelbaren Modus, worin sie ein Produkt der Natur und eine Erscheinung an der Natur ist. Dieselbe Qualität des ursprünglichen Daseyns geht aber nothwendig in ihrem unwandelbaren und ursprünglichen Modus derselben Natur voran, der sie hinterher als ihr Produkt auch wieder eben so sehr nachfolgt. Erscheint sie in ihrem wandelbaren und producirten Modus als ein Daseyn über der Natur und an der Natur, und solchergestalt selbst gebrochen und modificirt im Elemente der Natur, so ist und besteht sie in ihrem unwandelbaren und producirenden Modus als eine Existenz unter und vor der Natur, ohne alle Modification und Gebrochenheit, d. h. ohne Herabsetzung zur Erscheinung an einem andern. Und das Gesetz des Produktionsaktes des wandelbaren Modus des Absoluten aus dem unwandelbaren würde dahin zu bestimmen seyn, daß die Substanz des Absoluten im wandelbaren oder producirten Modus desselben eine accidentelle Stellung bekommt, wobei als seine Substanz sich dasjenige unterschiebt, was gegen die ursprüngliche Existenz gehalten, nur Schein und Erscheinung, demnach nur Accidens ist. Eine völlige Umdrehung des Verhältnisses von Substanz und Accidens, das ist unsere Welt. Es geht daraus hervor, wie sehr diejenigen irren, welche ihr Daseyn mit dem des Absoluten verwechseln.

Man würde den ganzen bisherigen Gedankengang wohl am besten in folgenden kurzen Sätzen übersichtlich zusammenfassen können.

In dem zwiefachen Apriori unserer Vernunft, dem theoretischen und praktischen, eröffnet sich uns der Blick für eine absolute Existenz auf eine übereinstimmige und genügende Art, indem dabei theoretische und praktische Vernunft sich wechselsweise ergänzen.

Das Gesetz der Substantialität aus der theoretischen Vernunft giebt uns den formellen Maßstab für alle Realität überhaupt, durch dessen Gebrauch uns Naturwissenschaft entsteht. Das

Gesetz der Autonomie aus der praktischen Vernunft giebt uns in der Erfahrung eine wirkliche Probe von der höchsten Qualität selbst, durch deren Geltendmachung Ethik entspringt. In der Naturwissenschaft sind wir daher mit einer Welt von nur formaler, aber nicht qualitativer Realität beschäftigt, in der Ethik beschäftigen wir uns hingegen mit einer Welt von nur qualitativer, aber nicht formaler Realität.

Die bloße formale Realität ist nicht genügend zum absoluten Seyn. Denn sie bezeichnet blos die Bedingung, unter welcher es möglich ist, etwas wirklich Reales vorzustellen. Was wir aber nach dieser Bedingung vorstellen müssen als Natursein, ist nicht von der Qualität der absoluten Realität, und ist folglich blos ein unter der Form der Realität erscheinendes minder Reales, das an der Stelle erscheint, wo die absolute Realität erscheinen könnte, aber nicht erscheint. Die bloße formale Realität paßt demnach nicht auf das wirkliche, sondern auch auf ein an dessen Stelle geschobenes minder wirkliches oder falsches Daseyn.

Umgekehrt genügt zum absoluten Seyn eben so wenig die bloße qualitative Realität von der Art der Autonomie. Denn das, was in der Zeit als Erscheinung entsteht und vergeht, steigt und fällt, ist nicht Substanz, sondern nur ein Zustand an gewissen Substanzen, oder ein Produkt gewisser substantieller Processe. Das Substantielle am wandelbaren Bewußtseyn ist deshalb nur das Zusammenwirken unwandelbarer Naturkräfte, welche dieses wandelbare Facit als Erscheinung ergeben. Diese Naturkräfte aber haben, wie gezeigt worden, zwar formelle, dennoch nur erheuchelte oder an die Stelle der absoluten geschobene falsche Realität.

Die Qualität des ursprünglichen Wesens oder der absoluten Substanz ist folglich von der Art, daß sie durch ein gewisses Zusammenwirken falscher an ihre Stelle getretener Substanzen, auf sporadische und wandelbare Weise hie und da innerhalb der falschen Substanzen wieder hervortritt. Dieses sporadische Hervortreten nennen wir Autonomie oder Selbstbewußtseyn. Das Selbstbewußtseyn ist der Metallkönig der Urexistenz, welcher sich auf dem Wege einer höheren Chemie gleichsam aus den Verfälschungen, Mi-

schungen und Verzerrungen theilweise wieder gewinnt, in die er sich verloren und verwandelt hat.

Dies nun wäre die Annahme einer Transscendenz, wie sie als unvermeidliche Consequenz aus einer genaueren Vergleichung des theoretischen und des praktischen Vernunftgesetzes und der Forderung einer Uebereinstimmung beider Gesetze einer und derselben Vernunft mit einander hervorgeht. Man dürfte dieselbe wohl am passendsten die naturphilosophische Transscendenz nennen im Gegensatze zur dogmatischen Transscendenz, welche ihr Absolutes blos denkt als ein jenseitiges Wesen, ohne dasselbe mit der Natur in nähere Verbindung zu setzen.

Da man in der Naturphilosophie bisher der Natur gewöhnlich einen bewußtlosen Grund und Anfang untergeschoben hat, so wurde dadurch bei den Anhängern der Transscendenz die dogmatische Transscendenz die gewöhnliche Vorstellung, die man darum auch so leicht in den Verdacht einer blossen Connivenz gegen populäre Vorstellungen bringen konnte. Die naturphilosophische Transscendenz entwirft hingegen die Natur nicht mehr auf unbewußtem, sondern auf bewußtem Grunde. Ihr Grund ist die substantielle Qualität des Selbstbewußtseyns, gleichsam ein unendliches Meer von Bewußtseyn und Intelligenz. Von diesem absolut hellen Licht gewinnt nicht nur alles Anschaubare seine Sichtbarkeit, sondern von ihm aus gewinnt auch alles Naturdaseyn seine Existenz durch Herabsetzung. Denn es folgt aus dem vorigen, daß alle unbewußte Existenz als ein herabgesetztes und alterirtes Bewußtseyn, eine gelähmte Autonomie zu betrachten ist.

Durch diese von dem Standpunkt der naturphilosophischen Transscendenz nicht zu trennende Grundanschauung der Natur wird dieser Standpunkt nothwendig zu einem heuristischen Princip für die sämmtlichen Naturwissenschaften, welches sich aussprechen läßt als die Aufgabe, denjenigen Vorgang zu entdecken, welcher im Stande ist, aus einem bewußten Daseyn ein unbewußtes zu erzeugen. So lange aber die Naturwissenschaften noch zu weit zurück sind, um an eine unmittelbare Beantwortung einer solchen Frage denken zu können, verwandelt sich jenes heuristische Princip

in ein regulatives, welches nun lautet: Gehe bei der Naturforschung beständig aus von der Hypothese, daß alles Unbewußte aus herabgesetztem und verwandeltem Bewußtseyn, alles Materielle aus herabgesetzter und verwandelter Intelligenz bestehe, und trachte demnach, diese Hypothese immer mehr zu bewahrheiten. Denn nicht eher wird eine klare Einsicht zu gewinnen seyn, z. B. über die Verwandtschaft der galvanischen und electrischen mit den sensitiven Potenzen, über das entweder schädliche oder heilsame Verhalten der verschiedenen chemischen Stoffe zum organischen und psychischen Leben, und überhaupt über das Hervorentwickeln des Geistes aus der Materie, als bis der Schlüssel zum Proceß der Materiatur selbst gefunden worden ist, welcher zeigt, wie die natürlichen Stoffe aus dem ursprünglichen Zustande ihrer Bewußtheit in den ihrer Unbewußtheit, aus dem Zustande ihrer Autonomie in den ihrer Heteronomie, aus dem Zustande ihres sympathetischen Vereinlebens in den Zustand ihrer egoistischen Absonderung umschlagen.

Der Standpunkt, welchen Hegel der Naturphilosophie angewiesen hat, wobei nur allein der Mensch als Substanz und Zweck der Natur erscheint, ist der naturphilosophischen Forschung erfahrungsmäßig nicht so günstig und anregend gewesen, als der frühere Schellingsche Standpunkt, welcher die absolute Transscendenz zwar noch nicht mit Bestimmtheit faßte, wohl aber schon ahnete, indem er der Natur ihre Substanz und ihren Zweck nicht im Menschen, sondern in sich selbst gab, in den Gestirnen materialisirte Intelligenzen ahnete, und so den Menschen einem höheren intelligenten Daseyn unterordnete. Aber es ist nicht genug, in bloßer trüber Ahnung und mit einem unsicheren Hinschielen auf die empirische Naturwissenschaft den unbestimmten und wüsten Plan eines solchen Allebens zu entwerfen, sondern man muß auch die Orphische Einheit einer bloßen wilden Indifferenz auf die transscendente Einheit einer präcisen Identität zurückzuführen wissen. Erst dann, wenn dies gelingt, wird uns in voller Klarheit und Tageshelle aus den Tiefen der Unterwelt das Herakliteische Feuer der allesdurchdringenden Gottheit entgegenschlagen, welches

ches die Natur wie ein belebender Odem, wie eine verhaltene Gluth, durchwärmt, überall Leben weckend und gebärend, jene unsterbliche und unwandelbare Lichtgluth, zu welcher sich hinzuwenden Heil, Tugend und Erkenntniß, welcher den Rücken zuzukehren Unheil, Frevel und Irrthum ist.

Ignis creator igneus, lumen donator luminis,
Vitaque vitae conditor, dator salutis et salus.

Zur philosophischen Verständigung über die politischen Fragen der Gegenwart.

Von

J. H. Fichte.

II. Zur Kritik der politischen Parteien.

Mit Bezug auf: 1) F. J. Stahl: Das monarchische Princip. Eine staatsrechtlich-politische Abhandlung. Heidelb. 1845. 2) G. v. Struve: Grundzüge der Staatswissenschaft für das deutsche Volk. 2 Bde. Mannh. 1847. 3) F. C. Dahlmann: Die Politik, auf den Grund und das Maaß der gegebenen Zustände zurückgeführt. Bd. I. 2te Ausg. Leipz. 1847.

Nicht ohne Absicht haben wir die drei genannten Werke über Politik hier zusammengestellt: sie sollen statt aller andern die verschiedenen Hauptparteien repräsentiren, welche in Deutschland an der Lösung der jetzigen Staatsaufgaben arbeiten, und denen, wenn sie unter einander auch in directester Befehdung begriffen sind, weder Wohlmeinen und Liebe zum Vaterlande, noch ein gewisses Maaß von Gerechtigkeitssinn und Einsicht abgesprochen werden soll.

Dadurch wird es lehrreich, sie nach ihren hervorstechendsten Grundzügen zu vergleichen. Ihre allgemeinen Principien, wie ihre besondern Resultate sind durchaus verschieden, ja in sehr wesentlichen Punkten unversöhnbar entgegengesetzt; und dennoch geht, was sie Entgegengesetztes behaupten und fordern, größtentheils nur aus der Beurtheilung der gegebenen Verhältnisse hervor, deren jede, wie verschieden auch ihr Resultat sey, bei ihnen eine eigenthümliche Berechtigung anzusprechen hat. Worüber jedoch alle drei Verfasser übereinstimmen, worin sie also sicherlich Recht haben, ist die Bemerkung: daß die Verhältnisse

Deutschlands so wie bisher, nicht fortbestehen können, daß eine Umgestaltung nöthig sey: — nur über die Art, noch mehr über den Grad derselben waltet der Streit.

Da ist nun der Erste, F. J. Stahl, von sehr entschiedener Ueberzeugung. Er wird selbst nichts dawider haben können, wenn wir ihn als den Conservativen und zwar den Conservativen des äußersten Grades bezeichnen. Aber in diesem Standpunkte liegt gerade das Bedenkliche seiner Rathschläge. Schon bei einer andern Veranlassung hat ein kundiger Beurtheiler in dieser Zeitschrift gezeigt *), wie schwankend und unzureichend Stahls allgemeine Principien sind zur Begründung einer wissenschaftlich genügenden Staats- und Rechtslehre. Doch ist in diesem Falle die Schwäche derselben mehr absichtsloser und unwillkürlicher Art; sie geht hervor aus der von ihm beliebten Zumischung theologischer Elemente zu den Fragen über Staat und Recht. Anders verhält es sich mit der hier betrachteten politischen Broschüre. Diese ist sich und Andern der guten Absicht geständig, vor dem Andrange demokratischer Elemente „das monarchische Princip" stärken zu wollen. Auch wir sind gründliche Freunde dieses Princips, wie der weitere Verfolg ergeben wird; aber wir müssen gestehen, daß wir die wahren Stützen desselben ganz wo anders finden, als wo sie nach S. zu finden sind; die seinigen könnten leicht zur Waffe werden in den Händen der Gegner selber. Das Hülfsmittel nämlich, das er ausgefunden hat, um den Monarchismus zu schützen, besteht doch eigentlich nur darin, durch den Schein constitutioneller Formen gerade jenen in seiner Absolutheit zu befestigen. Er stellt sich auf den constitutionellen Standpunkt, er giebt zu, daß man dem Zeitgeist Concessionen machen müsse, und mit der Einen Hand ist

---

*) L. A. Warnkönig: „Kritische Blicke auf die neuesten Erscheinungen im Gebiet der Rechtsphilosophie; erster Artikel: die Philosophie des Rechts von J. F. Stahl, 2r Bd. 1ste Abtheil." in der Zeitschrift, Bd. XIV. S. 273 ff. Das nächste Heft dieser Zeitschrift wird in einem „zweiten Artikel" von demselben Verfasser eine kritische Anzeige des so eben erschienenen ersten Theiles des Stahlschen Werkes bringen.

Anm. der Redact.

er gar nicht karg in seinen Bewilligungen. Er verweigert nicht den Ständen das Recht die Steuern zu bewilligen, selbst eine Verantwortlichkeit der Minister findet er consequent; wenn es aber darauf ankommt über die Frage nach dem Verhältniß der verfassungsmäßigen Staatsgewalten zu entscheiden, findet sich unerwartet der Satz ein, daß bei allen Streitigkeiten über die Anwendung der Verfassung allein dem Landesherrn die Entscheidung zustehe (S. 21, vergl. S. 12. 18.), und so hat er mit der andern Hand glücklich alle Gefahren des Constitutionalismus beseitigt. Auch nimmt sich der Vorschlag äußerlich betrachtet ganz plausibel aus und scheint einen glücklichen Ausweg darzubieten, um den „Zeitgeist" mit constitutionellen Formen zu befriedigen und doch der Sache nach es bei'm Alten zu lassen. Stahl mit Einem Worte verdanken wir die berufene Entdeckung einer absoluten Monarchie mit ständischen Institutionen, d. h. mit nur berathenden Ständen, welche neuerdings so großes Aufsehen erregt hat, aber eben so entschieden schon praktisch als unausführbar erkannt worden ist. Zunächst sind blos berathende Stände, die gleichwohl das Recht der Steuerbewilligung und der Anklage der Minister haben, ein Widerspruch in sich selber. Denn kraft dieser beiden Rechte sind sie in Wahrheit nicht blos berathende Stände, da sie an denselben das Mittel in Händen haben, ihrem Rathe den Nachdruck nothwendiger Befolgung zu geben, — d. h. sie sind im Grunde beschließende Stände. In diesem Sinne könnte man sie gelten lassen. Allein einerseits sind sie beschließende Stände doch nur im Grunde oder dem innern Wesen nach, nicht auch nach dem äußern Rechte und dem Wortlaute der Verfassung, d. h. Wesen und Form des Staatsorganismus stehen im Widerspruche gegen einander, was nur nachtheilige Folgen haben kann. Andrerseits sind blos berathende Stände und Verantwortlichkeit der Minister unverträglich. Denn wo der Fürst allein die beschließende, befehlende Macht hat, da sind die Minister bloße Organe des fürstlichen Willens: sie haben zu gehorchen und können dafür unmöglich gestraft werden. Eben darum aber sind blos berathende Stände gerade um der Würde

der Monarchie willen unzulässig: sie müssen das monarchische Princip, das durchaus principiell bleiben muß und nicht zum bloßen Accidenz, zum leeren Scheine, zur äußerlichen Formel herabsinken darf, dessen Aufrechterhaltung wir wenigstens für eben so nothwendig erachten als es Stahl nur immer mag, nothwendig schwächen und untergraben. Denn es ist — man bedenke es wohl — der reine politische Widerspruch, die Monarchie, den höchsten entscheidenden Willen des Herrschers, schutzlos und ungedeckt durch die Verantwortlichkeit der Minister, dem Willen der Stände gegenüberzustellen, welche aus blos berathenden, wenn man ihren Rath nicht hört, ganz naturgemäß, aber verfassungswidrig, zu befehlenden sich aufschwingen müssen. Und darin liegt das praktisch Gefährliche dieses Experimentes, weil es der innern Natur aller Verhältnisse widerstreitet, so gewiß hier keine der beiden Staatsgewalten sich freudig bewegen kann, sondern jede der andern nur zum Hinderniß und zum Verdachte wird. Wir ehren aufrichtig die Idee eines patriarchalischen Monarchismus, wo bei politischer Unfähigkeit des Volkes die Regierung, der Herrscher, sein natürlicher Vormund ist, Alles „für" das Volk leistend, Nichts „durch" dasselbe. Wie passen da Volksvertreter hinein, die nur ein lästig heterogenes, hinderndes Element seyn könnten! Nur wird Jeder zugeben, daß wir über jene naiven Zustände kindlichen Vertrauens zur unbedingten Weisheit unserer Regierungen längst hinaus sind. So kann nicht mehr regiert werden; ja die zweite, eben so entscheidende historische Bemerkung kommt dazu: daß wenigstens in deutschen Landen auch niemals so regiert worden ist. Ueberall haben sich nach althergebrachtem germanischen Rechte die deutschen Fürsten mit ihren Landständen über die Steuern vertragen müssen. Eine absolute Monarchie ist, in Deutschland wenigstens, nur durch allmähliges Einschlafenlassen alter Rechte zu Stande gekommen, und ein Herrscher mit unbedingter Machtvollkommenheit „von Gottes Gnaden," der nur zu Gott in Verhältniß stünde hinsichtlich des Rechts und Unrechts seiner Regen-

tenhandlungen *), ist, historisch betrachtet — wie es mit der philosophischen Rechtmäßigkeit dieses Begriffes sich verhalte, wird demnächst sich zeigen — eine völlig unhaltbare Fiction, eine mit historischer Rechtmäßigkeit niemals vorhanden gewesene Thatsache. Kein Geschichtsforscher über deutsche Zustände, wenn er nur gründlich und aufrichtig seyn will, wird diesem Satze widersprechen können. Wollte man daher auf den wirklich geschichtlichen Rechtsbestand zurückgehen, so hätte man die alten Landstände mit ihren Abstimmungen in gesonderten Curien erneuern müssen, aber auch diese nicht mit blos berathender Stimme einer absoluten Staatsgewalt gegenüber, sondern in freier mitentscheidender Macht, wie sie solche anerkannter Weise überall besaßen. Wem würde jedoch jetzt noch einfallen, die obsolet gewordenen Standesvertretungen wieder heraufzubeschwören, wie sie in den Curien der Prälaten, Ritter, Städte vorhanden waren, noch dazu, wenn mit jeder Curie besonders zu verhandeln ist, wie gleichfalls die alte Verfassung es erforderte, während jetzt die allgemeinen Landesinteressen in allgemeinen Versammlungen zu berathen Noth thut, nenne man diese nun Landstände oder Volksrepräsentanten, was für das wahre Princip der nothwendig gewordenen Gesammtvertretung völlig gleichgültig ist.

Was übrigens auch Dahlmann von jener Mischlingsverfassung urtheilt, für welche Stahl einer der ersten Vertheidiger geworden ist, läßt sich aus nachstehenden gewichtvollen Betrachtungen entnehmen: „Durch Reichsstände soll die Willkür des Herrschers beschränkt, aber nicht die Kraft der Staatsregierung geschwächt werden. Letzteres geschieht, sobald blos berathende Reichsstände hingestellt werden. Denn sobald ein Gesetz erlassen wird, welches dem Rathe derselben widerspricht, so hängt sich dieser wirkungslos gebliebene Rath wie ein Blei-

---

*) Man vergl. wie Stahl in seiner „Philosophie des Rechts" II. 2. S. 77—80 (1837) diese Theorie darstellt und durch unbewiesene Versicherungen oder Bibelstellen unterstützt.

gewicht an das Gesetz, stumpft dessen Schneide ab, und das Volk faßt die Meinung, daß Macht und Einsicht in diesem Staate getrennte Wohnungen haben — Warum den Volksrath ausfragen, wenn man sich vorbehält ihm auch nicht zu folgen? Das heißt die öffentliche Meinung gegen sich bewaffnen." (Politik, S. 157).

2) Wir kommen zum directen Antipoden der Stahlschen und aller damit verwandten Ansichten, zu G. v. Struve und seinen „Grundzügen zur Staatsphilosophie für das deutsche Volk dargestellt," mit welchen er auf liberalem oder eigentlicher noch auf radicalem Boden steht. Der Verf. mag in redlicher Ueberzeugung geschrieben haben; wir zweifeln um so weniger daran, als er dieser Ueberzeugung schon manches äußere Opfer gebracht hat. Auch ist von ihm früher und auch jetzt wieder in den factischen Zuständen Deutschlands mancherlei Feiles und Faules mit Derbheit aufgedeckt worden, so daß ihm schon um deßwillen ein gewisses Maaß des Verdienstes nicht abzusprechen ist. Wir wollen seine Lehre auch nicht dadurch bekämpfen, daß wir auf die gränzenlose Verwirrung hinweisen, die seine Ansichten zur Folge hätten, wenn sie jemals praktisch werden sollten, — wiewohl er laut der Vorrede (I. S. VI.) allerdings sich zur Aufgabe gemacht zu haben bezeugt, „nicht sowohl ein gelehrtes, als ein lebendiges, Vaterlandsliebe, Freiheits- und Rechtsgefühl athmendes Buch zu schreiben," indem „unsere Zeit viel mehr der Anregung zur Thatkraft, als der Anregung zu gelehrten Forschungen bedürfe."

Wir wollen daher auch bei ihm nur auf dem Boden theoretischer Erwägungen bleiben und ihn wo möglich von der gänzlichen Hohlheit und Ungründlichkeit, von der bodenlosen Phantasterei und unpraktischen Willkür seiner Staatstheorien überzeugen. Er kämpft mit eigenen Phantasmen gegen die politischen Caricaturen seiner Gegner, indem er freilich das Bestehende um einen bedeutenden Grad schwärzer und hoffnungsloser darstellen muß, um für seine Uebertreibungen Beifall zu gewinnen.

Der Grund aller ächten Staatsweisheit beruht unserm Ver-

fasser auf dem längst explodirten Axiome: daß jedes Volk, gleich einem menschlichen Individuum, die vier Stadien des Knaben-, Jünglings-, Mannes-, und Greisenalters zu durchlaufen habe. (Bd. I. S. 16. II. S. 2 u. s. w.). Auch bis auf die äußere Gestalt des Staates herab erstreckt sich dieser Parallelismus mit dem Menschen: „den Kopf eines Staates bilden seine Städte, die Brust seine Dorfschaften und Höfe, den Unterleib sein bebautes Land. Die Landstraßen sind seine Beine, die Wälder seine Haare, — die Literatur ist sein Nervensystem" (I. S. 14) u. s. w.

Die wahre Staatskunst ist nun, zu erkennen, in welchem jener Stufenalter ein Volk sich befinde, um ihm demgemäß die rechte Verfassung zu geben (S. 16). Da versteht sich nun von selbst, daß das Volk in seiner Kindheit sich noch gefallen lassen muß, von dem patriarchalischen Regimente eines absoluten Monarchen geleitet und erzogen zu werden: es muß gleich dem Kinde erst gehen lernen, darin besteht das einzige Recht und die einzige Angemessenheit der Monarchie; schmachvoll aber und entehrend wäre es für ein Volk, jene noch zu dulden, wenn es sich bewußt ist die Kinderschuhe ausgetreten zu haben und „gehen" zu können! — Das Verwundersamste ist nun bei dieser kindlichen Theorie des Monarchismus, daß nicht erklärt wird, woher denn einem solchen Volke in seinem Herrscher eine höhere Weisheit und leitende erziehende Macht garantirt werde? Ist das ganze Volk, wie er behauptet, durch innere Naturgewalt unwiederruflich noch dem Kindesalter verfallen, so sehen wir nicht ein, wie der Herrscher, wie die Regierenden davon eine Ausnahme machen können? Erkennt der Verfasser nicht, wie er dadurch den Absolutisten der Hallerschen Schule in die Hände arbeitet, die jene specifisch höhere Stellung des Monarchen allerdings behaupten, und daraus, weit folgerichtiger, als er, die Pflicht des unbedingten Gehorsams ableiten?

Das Jünglingsalter eines Volkes wirft dann begreiflicher Weise jenen Zwang ab; es ist die Epoche des Kampfes mit der Monarchie; des constitutionellen Königthumes; bis endlich im Mannesalter das Ziel erreicht ist und „die letzten For-

men, welche an das Königthum erinnerten, abgestreift werden, und die demokratische Verfassung den Bürgern erlaubt, nach selbstgebilligten Gesetzen sich selbst zu regieren" (S. 16).

Leider muß jedoch der Verfasser sich erinnern, daß nach unabweislicher Naturordnung auf das Mannesalter der Demokratie das Greisenalter folgt. Kleinlaut giebt er zu, daß die Geschichte hierüber an den Beispielen Griechenlands und Roms allerdings lehre, wie die alternde Demokratie in Despotie umschlage. Und so ist ja trotz aller Staatstheorie und Staatsweisheit diese das letzte Ziel, dem sich alle Volksentwickelung unaufhaltsam zubewegt, so gewiß wir nach unserm Verfasser in allen Volks- und Staatszuständen auch nur den Naturhergang eines Wachsens und Alterns vor uns haben. Sieht der Verf. denn nicht, daß er damit seine eigenen demokratischen Rathschläge und Mahnungen völlig eitel und unfruchtbar mache? Je tiefer in der Demokratie, desto näher dem Greisenalter des Despotismus — was auch die Erfahrung als sehr bewährt und richtig darstellt, wozu man indeß nicht erst die Vergreisung eines Volkes abzuwarten nöthig hat, sondern wo man diese Uebergänge sehr nahe und plötzlich neben einander zu erblicken vermag! Wie nun nach alter Vergleichung der Staatsmann die Pflichten eines Heilkünstlers auf sich hat, so müßte es nach den eigenen Grundsätzen Struves zum Behufe der Lebensverlängerung eines Staats seine höchste Pflicht seyn, ihn um des drohenden Endes willen durch jedes Mittel vor der Demokratie zu bewahren. Je weiter von ihr entfernt, desto zuverlässiger das Zeichen von Lebensdauer; dicht hinter dem Mannesalter folgen ja die Jahre, von denen es heißt, sie gefallen uns nicht, dicht hinter der Demokratie lauert der Despotismus. Der Verfasser sieht, daß man nach seinen Prämissen nur also schließen kann, und die Demokraten müssen in ihm einen verkappten Feind argwöhnen.

Obiges könnte nun vollständig hinreichen, um dem Kundigen den Beweis zu führen, wie auf solcher Grundlage es unmöglich sey das wahrhafte Wesen des Staats auch nur in seinen Hauptzügen zu erkennen. Der wahre Staat und die ächte

Verfassung strebt eben dahin, ein Volk über jenen Naturkreislauf des Wachsens und Verwelkens zu erheben, es in seinem Geiste zu einem innerlich unsterblichen, aus sich selbst sich regenerirenden zu machen. Von dieser einzig genügenden Auffassung ist und bleibt man aber durch eine unübersteigbare Kluft abgeschieden, wenn man als die durch „Speculation" zu findende Grundlage des Staates den dem Menschen mit den Thieren gemeinsamen „Geselligkeitstrieb" annimmt (I. S. 38 ff.), oder wenn der Begriff des „ewigen Rechts" oder des „Naturrechts" also definirt wird (S. 41. 43. ff.): „Nach den ewigen Gesetzen Gottes ist nur recht, was dem Zwecke des menschlichen Daseyns, d. h. der harmonischen Entwicklung seiner Kräfte förderlich ist, unrecht Alles, was demselben widerstrebt." — „Unter Urrechten verstehen wir in concretem Sinne diejenigen Rechte der Menschen, welche ihnen die Vorsehung oder die Natur eingeräumt hat," u. s. w.

Es zeugt von erstaunenswerthem Muthe, mit solchen unbestimmten und vieldeutigen Trivialitäten, als „Grundlagen der Staatswissenschaft," zu einer Zeit sich herauszuwagen, wo von der Einen Seite das philosophische Naturrecht so scharfe und genaue Bestimmungen über jene Begriffe aufgestellt hat, andrerseits auch vom positiven Staatsrechte nicht versäumt worden ist, jene Rechtsverhältnisse festzustellen und sogar in der Gesetzgebung zu leitenden Gesichtspunkten zu machen. Die schärfste Rüge aber verdient der Verfasser, daß er, wenn auch nicht mit böser Absicht, diesen unwissenschaftlichen Ballast in einem Werke, das „zur Anregung der Thatkraft" bestimmt ist, dem urtheillosen Volke hinschleudert, besonders von den einzelnen Ausführungen begleitet, die seine Grundsätze weiter bei ihm gefunden haben! Alles „unrecht" zu finden, was „den Zwecken des menschlichen Daseyns widerstrebt," ist entweder ein ungeheurer Gemeinplatz, welchen besonders noch auszusprechen gar nicht der Mühe lohnt, oder ein sehr gefährlicher Vorwand, alles „Recht" umzuwerfen, wenn es den beliebig gesetzten Zwecken des menschlichen Daseyns hindernd in den Weg tritt. Daß der Verf. die Entstehung des Staates auf den thierisch-menschlichen Geselligkeitstrieb, nicht auf die Ver-

nunftbegriffe des Rechtes und der Freiheit gründet, ist ihm zwar, als Phrenologen, nachzusehen. Wie er uns aber schon durch seine phrenologischen Darstellungen überzeugt hat, daß keine rechtmäßige Psychologie auf solche Prämissen zu gründen sey, eben so zeigt sich hier dasselbe in Bezug auf die Staatswissenschaft. Indeß was kümmert dies den Leserkreis, an welchen H. v. Struve ausdrücklich appellirt? Dieser findet außer dem Geselligkeitstrieb noch andere, die zu „den Zwecken des menschlichen Daseyns" gehören, als der „Erwerbstrieb," der „Geschlechtstrieb," der Trieb des Lebensgenusses u. dgl. Diese haben gleichfalls ihre „Urrechte," und was ihnen widerstrebt, ist verfehmt nach den nothwendigen Folgerungen dieser Rechtslehre. Wie man sieht, ist man hier auf ein sehr verfängliches Gebiet herabgesunken. Wir bemerken ausdrücklich, daß der Verf. selbst sehr weit entfernt davon ist, diese extremen Resultate zu ziehen; ihn hält gesunder Sinn und sittlicher Tact davon zurück. Aber er wird sich nächstens sagen lassen müssen, — wir wollen ihn nur an Max Stirner und ähnliche Größen erinnern, — daß er auf halbem Wege stehen bleibe, und sehr weit davon entfernt sey, der wahren Höhe der Zeit und seiner eigenen Principien sich bemächtigt zu haben.

Wir gehen über zu den verschiedenen Staatsverfassungen, welche der Verf. uns in einer ausführlichen Vergleichung vorführt. Er erkennt nur die drei an: die Einherrschaft (Monarchie), wo ihm die constitutionelle Monarchie nur eine „Vermischung derselben mit andern Regierungsformen" ist (Bd. II. S. 80 ff.); die Mehrherrschaft (Aristokratie) und die Volksherrschaft (Demokratie), — wo diese drei Formen sogleich schon durch die Art ihrer Auffassung als unversöhnliche Gegensätze erscheinen. Die Tendenz ist zu zeigen, daß die Demokratie (Republik) die einzig vernunftgemäße Verfassung sey. „Eine gewisse Aehnlichkeit besteht zwischen den vielen kleinen Monarchieen Griechenlands und denjenigen Deutschlands. Die Zukunft muß zeigen, ob Deutschlad denselben Entwicklungsgang gehen wird, wie Griechenland." (II. S. 281). Sich selbst beschwichtigend setzt der Verf. jedoch bald darauf hinzu: „dessen können wir übrigens

versichert seyn, wie die Monarchie aus Rom und Griechenland verschwand, als ihre Stunde schlug, so wird sie auch aus Deutschland verschwinden, wenn die ihrige schlagen wird. Diese Stunde darf sich aber kein Einzelner vermessen, schlagen zu lassen. Wer an der Uhr der Zeit gewaltsam zerren wollte, um sie zum Schlagen zu bringen, möchte leicht selbst von ihr zermalmt werden" (S. 282).

Abgesehen jedoch davon, daß nach des Verfassers eigenen Grundsätzen bald darauf auch die Stunde der Despotie, der schlimmsten aller Staatszustände, schlagen müßte, ist er ferner daran zu erinnern, daß sich gar Viele mit der Enthaltsamkeit jenes Abwartens nicht begnügen werden, und bei dieser Gelegenheit wollen wir die Thatsache constatiren, daß in einer Menge politischer Halbköpfe, die da drucken lassen und die nicht drucken lassen, ähnliche Vorstellungen in Deutschland verbreitet sind. Es wäre uns der wünschenswertheste Erfolg gegenwärtiger Abhandlung, wenn wir diese von ihrer gründlichen Verworrenheit heilen und sie überzeugen könnten, wie es eine völlig ungereimte Meinung sey, in gegenwärtiger Zeit noch für Europa die Demokratie, die Republik für die vollkommenste Staatsform zu halten, wie vielmehr die persönliche und die politische Freiheit des Einzelnen, und das Wohl des Volks in der Erbmonarchie mit möglichster Festhaltung des monarchischen Princips und Ausbildung der constitutionellen und persönlichen Volksrechte, eine weit sicherndere Garantie finde, kurz in derjenigen Staatsform, welche wir als eine eigenthümliche Erfindung der neuern Zeit bezeichnen müssen, und deren vernunftgemäße Entwicklung erst begonnen hat, während die alten und absoluten Formen der absoluten Monarchie und der Republik, zu ihrer Zeit berechtigt, an uns vorüber-, aber in der Geschichte auch untergegangen sind. Wir haben überhaupt die Musterbilder unserer künftigen Verfassung weder in den alten Republiken, noch in den alten Monarchieen zu suchen, sondern in frei bildender politischer Thätigkeit selbstständig herauszugestalten.

Merkwürdig ist es nun zu sehen, wie der Verfasser seinen Begriff der Einherrschaft ableitet und wie er in seinen Folgen ihn

weiter bespricht (II. S. 13. vgl. 22. 24. 33 u. s. w.). Je größer die Anzahl der Männer im Volke ist, welche an den Angelegenheiten des Vaterlandes thätigen Antheil nehmen, desto weiter ist die Entwicklung des Volkes gediehen. Je geringer jene Anzahl ist, desto geringer ist auch die Entwicklungsstufe. „Sinkt dieselbe gar auf Eine Person herab, so ist dies ein Zeichen der niedrigsten Entwicklungsstufe derselben." Dies ist sodann der Maßstab, welcher durchweg an die Institutionen der Monarchie und der übrigen Verfassungen angelegt wird. Eine seichtere Auffassung aller Staatsformen ist kaum möglich, als durch die äußere Unterscheidung nach der Zahl der Herrscher, obwohl der Verfasser daran ein völlig untrügliches Kennzeichen für die politische Culturstufe der Völker entdeckt zu haben meint, „gerade so wie der Zeiger des Thermometers die Höhe der Wärme durch Zahlen beurkundet" (S. 13.). Schließt denn die Einheit des Herrschers oder obersten Entscheiders den thätigen Antheil der Andern im Staate von der Herrschaft und vom Wohle des Vaterlandes schlechterdings aus? Ja kann nur der Herrscher allein Alles entscheiden, muß er nicht seine Herrschermacht an Andere vertheilen, die man deswegen seine Beamte nennt, die aber doch nur nach den vorhandenen Gesetzen ihr Amt verwalten können? Ob diese, die Gesetze, gut oder schlecht sind, das entscheidet über den Werth eines Staates; und diese können, in abstracto betrachtet, eben so gut seyn in einer Monarchie, wie schlecht und unzweckmäßig in einer Republik. Wenigstens zeigt sich, daß der Schwerpunkt der Entscheidung über die Tauglichkeit eines Staates und seiner Verfassung ganz wo anders hinfällt, als nach der Seite der Zahl seiner Herrscher und es ist ein undenkbarer Popanz, kaum also verwirklicht in den Despotieen des Orients, den uns der Verfasser als das Wesen der Monarchie hier vorführt.

Für eine ebenso ungenügende Abstraction und unweise Nachahmung Montesquieu's müssen wir es halten, wenn er im weitern Verfolge behauptet: wodurch die Monarchen ihre Autorität erhielten, sey nur entweder die Furcht, oder die Ehre, oder die Ueberzeugung von der persönlichen Ueberlegenheit des Monarchen. In-

dem er nun weiter zeigt, wie wenigstens in Deutschland zu gegenwärtiger Zeit diese Hebel schwach geworden oder eigentlich nicht vorhanden seyen, macht er den Schluß, daß hiernach „die Monarchieen Deutschlands auf schwachen Füßen stehen" (S. 25.). Wir sind in der Theorie und in der Beurtheilung des Factischen anderer Meinung. Es giebt gar keine solche Monarchieen in Deutschland, wie der Verfasser phantasirt, und was die innern Stützen betrifft, die sie bei dem Volke finden, so stehen wir nicht an zu behaupten, daß diese sehr mannigfaltiger und sehr gemischter Natur sind. Dennoch wird bei dem Deutschen wenigstens das Grundgefühl einschlagen: daß man der Obrigkeit gehorchen müsse, weil sie die ordnende, Recht und Gesetze schützende Macht sey. Im Monarchen aber erblickt er, wo der politische Zustand des Staates noch ein gesunder, durch Verschuldungen des Herrschers nicht aufgeregter ist, die höchste Instanz und letzte Zuflucht gegen die Beeinträchtigungen oder Unbilden unterer Beamten, die in keinem Staate völlig vermeidlich sind, und kein Herrscher, auch der zur Despotie geneigte, wird so leicht es wagen, Gerechtigkeit zu verweigern, aus dem einfachen Grunde, weil er auf einem hochgestellten, dem Auge Aller ausgesetzten Platze steht, und weil er, wenn auch nicht gerecht seyn, doch seine Ehre wahren will, welche in Despotieen nicht blos der Hebel für die Gehorchenden, sondern weit mehr noch für den Herrscher ist. Dies Gefühl der Stabilität und Dauer des Regimentes, welches die Monarchie einflößt, ist ihre Hauptstütze und soll sie seyn; denn es ist ein auch durch die Erfahrung bewährter Satz des alten politischen Freidenkers Aristoteles, daß selbst Tyrannei, wiewohl die schlechteste Regierungsform, besser sey, als Anarchie. Kommt zu dieser Stabilität und Festigkeit des Staats in seiner Grundlage der Genuß jeder bürgerlichen Freiheit hinzu, so zeigt sich eben dadurch, daß diese Gestalt der Monarchie die vollkommenste Staatsform seyn müsse. Freilich sind unsere deutschen politischen Zustände in dieser Beziehung noch höchst mangelhaft, halb Trümmer des Alten, halb embryonenhafte Ansätze einer neuen Zeit; aber das Ziel der Entwickelung, dem wir entgegen-

gehen, wird sicher ein anderes seyn, als der Verfasser und Viele mit ihm es sich vorspiegeln.

Was ist ihm nun die Demokratie? Sie verhält sich zur Monarchie, wie Griechenland zur Zeit der Perserkriege zu Griechenland zur Zeit des trojanischen Krieges, wie Rom zur Zeit der Scipionen, verglichen mit dem frühern Rom unter den Königen (S. 280.). Während der Blüthe der Demokratie lebten dort die größten Weisen, Dichter und Redner (S. 285 ff.); — wo nur die verschwiegen gebliebene Bemerkung bedenklich ist, daß gerade diese Weisen und Redner und Dichter entschiedenste Gegner der Demokratie waren, Platon und Xenophon, ein Aristophanes, Aristoteles, wie Demosthenes, und daß Sokrates nur in dem demokratischen Athen zum Tode verurtheilt werden konnte. — Ueberhaupt aber ist das Princip der Demokratie die Tugend, höchste Sittenreinheit und Nüchternheit*); nur in einem arbeitsamen, mäßigen, sittenreinen, der höchsten Selbstaufopferung fähigen Volke ist die Demokratie möglich; sonst entartet sie unvermeidlich, und Freiheit und Gleichheit —, „Worte, welche wie die Melodie der Sphären an das Ohr aller sittlichen Menschen klingen und doch so selten als diese in der Wirklichkeit vernommen werden" (S. 201.), — werden zum Vorwande der empörendsten Willkür und Pöbeltyrannei. Wir lassen dem Verfasser die Gerechtigkeit widerfahren, daß er die Entartungen der Demokratie eben so ausführlich schildert (S. 305 ff.), wie er dies in Betreff der Monarchie und Aristokratie thut, indem er freilich die Folgen davon für seine ganze Theorie sich verschweigt oder den kurzsichtigsten Beschönigungen darüber sich hingiebt. Die „höchst traurigen Zustände mancher Schweizer-Cantone" z. B. giebt er zu: was aber ist deren Ursache? Lediglich die Jesuiten! Vertreibt diese und die Schweizer „werden gewiß den Weg der Vernunft, der Ordnung, der Freiheit finden" (S. 303.). Und die empörenden Ungerech-

*) Nebenbei machen wir als Merkwürdigkeit darauf aufmerksam, daß der Verfasser (II. S. 208. 210.) eifrig von dem Genusse der Fleischspeisen und geistigen Getränke abmahnt und es als einen Nebenerfolg der Demokratie ansieht, daß sie die blos vegetabilische Nahrung einführen werde.

tigkeiten und ekelerregenden Tyranneien der jüngsten radikalen Bewegungen im Waadtlande und in Genf, — sind auch diese den Jesuiten oder der Jesuitenfeindschaft zuzurechnen? Wer so absurd argumentirt, wie hier der Verfasser, und er ist dabei zugleich ein „gewesener Diplomat," wie er uns selbst erzählt, der muß uns erlauben, ehe wir so gänzlich an seinem Verstande zweifeln, ihn wissentlicher Selbsttäuschung für verdächtig zu halten!

Die Freistaaten Nord-Amerika's sind sein Musterland, und er schildert umständlich ihre Verfassung (II. S. 249.). Aber da stehen wieder die heillosen Zustände der südamerikanischen Freistaaten entgegen. Der Verfasser löst diesen Unterschied sehr einfach, gerade ebenso, wie er bei einer andern Gelegenheit den Grund angiebt, weshalb der Constitutionalismus und die Freiheit in Spanien und Portugal keine dauernden Wurzeln schlagen können. Es ist die südliche Volksabstammung, das Joch des Pfaffenthums und der Katholicismus in beiden Fällen!

Hierbei ein Wort über die allerdings höchst bedeutungsvolle welthistorische Erscheinung der Republiken Amerika's, namentlich der nördlichen Freistaaten. Sie scheinen uns die embryonenhaften Vorgestaltungen einer ganz neuen Menschheit und neuer socialer Verhältnisse, wo der Mensch als solcher, frei von allen Voraussetzungen und Gewöhnungen seiner Nationalabstammung und Volkssitte, von welcher man in dieser Völkermischung der Einwanderer sogleich abstrahiren muß, Staat, Religion und socialen Zustand aus sich gründen will. Was deren letzte definitive Gestalt seyn werde, wer vermöchte dies jetzt vorauszuschauen? Fragen wir nach Jahrhunderten wieder zu! Nicht einmal das Problem löst die gegenwärtige nordamerikanische Verfassung mit Sicherheit, ob der Föderalismus und die Decentralisation derselben im Stande wäre, bei ausbrechendem Kriege einem kriegerischen und durch monarchische Institutionen zu raschern und gemeinsamern Wirkungen befähigten Staate dauernden Widerstand zu leisten? Fast zweifeln wir daran. Nach Struve ist der Geist der Demokratie nur in der höchsten Selbstaufopferung seiner Bürger zu finden; dafür haben jedoch in dem gegenwärtigen Kriege mit Mexico die

nord-

nordamerikanischen Bürger kein sonderliches Beispiel gegeben: sie lassen den Kampf meistens durch fremde Söldner ausfechten und zeigen sich sehr ungehalten, daß seinetwegen erhöhte Steuern aufgelegt werden. Und dies geschieht bei einem in der Ferne geführten und kurzdauernden Kampfe. Wie würde die Ausdauer, die Selbstaufopferung der gegenwärtigen Bürger Nordamerika's beschaffen seyn, — wir sehen allerdings von ihren ersten heroischen Freiheitskämpfen ab, — wenn ein langwieriger Eroberungskrieg mit unglücklichem Erfolge für sie selber von ihnen geführt werden müßte: würden sich die Föderativbruchstücke nicht sogleich abtrennen und dem Eroberer zufallen?

Wie dem auch sey, das wenigstens steht fest für Jeden, der nicht von den willkürlichsten Vorurtheilen sich blenden läßt, daß nach den eigenen Grundsätzen über Demokratie, welche der Verfasser entwickelt, für die europäischen, namentlich für die deutschen Zustände die Verfassung Nordamerika's völlig unanwendbar ist. Er bringt für Deutschland kleine Föderativrepubliken von höchstens Ein bis zwei Millionen Einwohnern in Vorschlag (II. S. 292.), durch eine Bundesverfassung vereinigt, analog der in Nordamerika geltenden. Er frage sich selber, wie lange diese republikanische Zersplitterung vorhalten würde einem eroberungssüchtigen Nachbar wie Frankreich gegenüber? Er fordert als nothwendige Bedingungen der Demokratie höchste Lebenseinfachheit, Sittenreinheit, sogar Enthaltung von Fleischspeisen und geistigen Getränken; er vergleiche Frankreichs, Englands, unsere eigenen Sitten und Neigungen damit und prüfe daran unsere Befähigung zur Republik. Glaubt er, daß solche Sittenreinigung über jene Länder plötzlich hereinbrechen werde, wenn man nur erst der „Monarchen, Aristokraten und — Pfaffen" los sey und die Republik eines schönen Morgens ihr Panier aufpflanze? — So hat der Verfasser es sich selber zuzuschreiben, wenn wir ihm nach dem Zustande seines Werkes nur die Wahl lassen können, entweder für einen urtheillosen politischen Phantasten oder für einen böswilligen Sophisten gehalten zu werden. Wir selbst aber können unsere Verwunderung nicht unterdrücken, wie man so seichtes Geschwätz für politische

Weisheit und so unausführbare Träume für eine Rettung unsers Vaterlandes halten könne. Nur die Autorität, welche der politische Name des Verfassers in gewissen Regionen hat, konnte uns vermögen, seines Werkes Erwähnung zu thun, welches sonst in keiner Hinsicht auf wissenschaftliche Beachtung Anspruch zu machen hat.

3) In Dahlmanns Werke: „Die Politik, auf den Grund und das Maaß der gegebenen Zustände zurückgeführt" (zweite Auflage 1847), begegnen wir zum ersten Male unbefangenen, auf reifer historischer Erfahrung und auf klaren politischen Ideen gegründeten Ansichten über den Staat und seine wirklichen gegenwärtigen Bedürfnisse. Dahlmann ist einer der ersten politischen Denker Deutschlands, in dem ausdrücklichen Sinne, den wir, und er selber mit dem Begriffe der Politik verbinden. Soll durch sie geholfen werden, so muß sie nachweisen, was in dem klaren Rechtsgange, nach dem reif gewordenen politischen Bewußtseyn der Zeit, von Reformen vorgezeichnet sey, welche mit Nothwendigkeit verlangt werden können.

Es kann nun hier nicht unsere Absicht seyn, über den Inhalt des Buches zu berichten, welches ohnehin bald die zahlreichsten Berichterstatter finden wird, noch aus dem reichen Detail desselben Einzelnes herauszuheben. Unserm gegenwärtigen Zwecke genügt es, den Grundgedanken des Werkes und seine Hauptresultate kennen zu lernen. Wie schon der Zusatz auf dem Titel desselben es andeutet, ist es keine ideale oder aprioristische Politik, von welcher der Verfasser mit seinem guten Rechte wenig zu halten scheint, sondern eine Politik, die auf europäische Zustände berechnet ist und namentlich die Bedürfnisse Deutschlands dabei im Auge hat. Aus dieser Bestimmung erklärt und entschuldigt es sich, warum in der Einleitung: „die Menschheit und der Staat" (§. 1—18.) manche wichtige grundlegende Fragen ganz übergangen, andere nur kurz berührt werden. Der Verfasser bringt sie an andern Stellen nach oder erörtert sie an Beispielen, wie es überhaupt die geistvolle Eigenthümlichkeit dieses Werkes ist, aus dem Grunde tiefer historischer Studien und reicher praktischer Beobachtung seine politischen

Lehren zu schöpfen und von unbestechlichem Gerechtigkeitssinne geleitet — er ersetzt das fehlende philosophische Element im Buche, — seine Lehre auf ein weises Maaß des Billigen, des für jede Zeit Angemessenen zurückzuführen. Er vermeidet ausdrücklich, allgemeingültige abstracte Bestimmungen zu geben; Alles soll „aus den lebendigen Beschaffenheitsverhältnissen" gewonnen werden (§. 25.).

Aus diesem Grunde und um der festen Mannhaftigkeit willen, die sein eigener politischer Charakter gezeigt hat, genießen seine Lehren eine große Autorität, deren wir uns zum Heil unseres Vaterlandes nur zu erfreuen haben. Dennoch, wenn diese Autorität im Verlaufe der Zeit abgestreift ist, würde vielleicht sich finden, daß der Begriff des allgemeinen Rechtes hier und da noch schärfer wäre zu accentuiren gewesen, um den eigenen Prämissen zu genügen Das Ziel seiner Politik ist, wie sich versteht, die constitutionelle Monarchie; aber der entscheidende Ausspruch, daß nur diese die begriffs- und rechtmäßige Form derselben sey, — dieser in Dahlmanns Munde doppelt wichtige Ausspruch will sich mit voller Unumwundenheit nicht finden lassen. Der Grund davon liegt in jenem mit seinem ganzen Standpunkte eng verbundenen Zurückdrängen des philosophischen Elementes und der reinen Rechtsidee.

So führt uns nun das Werk in geistreichen gedrängten Grundzügen die berühmtesten Verfassungen des Alterthums, die Spartanische, Athenäische und Römische vor: das Resultat ist, daß keine derselben für unsere ausgebildetern, vermannigfachten Zustände passe. Interessant ist dabei die Nachweisung (§. 66.), daß gerade an dem Mangel eines stark und thätig einwirkenden Königthumes, einer energievollen Einheit, das Römische Reich zu Grunde gegangen sey.

Zu den neuern, namentlich zu den germanischen Staatsverfassungen übergehend, bemerkt der Verf. (§. 70.), daß Aristokratie und Königthum, so wie die ganze Lehnsverfassung aus einem dem Staat ursprünglich nichts angehenden Kriegsverhältnisse der Gefolgschaften erwachsen sey. Später, wenn

die Eroberung eines Landes gelungen, sey dies Verhältniß auf den Landbesitz — „einen Ackersold auf Rückfall" — übertragen worden. So sey die Versammlung der Lehnsgrafen, vermehrt durch den Zutritt der hohen Geistlichkeit, an die Stelle der (ältern) Volksversammlung getreten. Und als später die Gemeindefreiheit wieder zur Geltung im Staate hindurchbrach und zur Vertretung gelangte, auch da war von keiner Volksversammlung mehr die Rede, sondern die Abgeordneten aus Städten, und wo der Bauer sich frei gemacht hatte, aus Dorfgemeinden traten zu den Rittern und Prälaten hinzu und bildeten den Ursprung der Curien, die die eigentliche Grundlage der deutschen Verfassungen gebildet haben. „Solche Abgeordnete sind lange gebunden an die Aufträge ihrer Wähler; seit man sie endlich davon frei giebt, stehen sie als Vertreter fertig da" (S. 16.).

Dies also der Ursprung unserer Landstände und ganzen landständischen Verfassung. Bei dieser Nachweisung müssen wir den Umstand höchst bedeutend finden, daß ihr Ursprung, wie der Ursprung des ganzen Lehnswesens, mit dem sie tief verflochten sind, auf einem Verhältnisse beruht, das gar nicht als ein normalmäßiges, dem Frieden des Staats entsprungenes, betrachtet werden kann. Historisch bekannt ist dies lange; aber die politische Folgerung hat erst der Verfasser gemacht. Der Vater des Lehnswesens ist der Krieg; Lehndienst fordert Mannlehen und Erstgeburtsrecht, d. h. Untheilbarkeit zu Gunsten des Erstgebornen. Der König nennt sich den Lehnsherrn des ganzen Grundeigenthums im Reiche. Der Verfasser zeigt umständlich, wie diese Grundsätze, namentlich in der englischen Aristokratie und in der daher gebildeten Grundlage ihrer ältesten Verfassung, sich vollständig verwirklichten. Erst die allmählige, in sehr glücklichen Wendungen verlaufende Entwickelung der englischen Verfassung hat dies Land davon befreit und zuletzt das Oberhaus stehen lassen als „einen lebendigen Zweig der Staatsgewalt, die Fortdauer seines erblichen Vorrechts stützend auf einen ungeheuern, an die Pairie geknüpften Grundbesitz, dem Ganzen zum Nutzen, keinem Stande zum Leid,

auch kein Selbstgefühl des Bürgerlichen verletzend, weil die jüngern Söhne dem Bürgerstande angehören und die Geburt der Mutter eines Lords rechtlich gleichgültig ist" (§. 74. S. 60.).

Daß jedoch eine auf Erbschaft und dauernden Grundbesitz beruhende Gewalt im Staate existire, findet der Verfasser durchaus nöthig, „denn es ist wider die natürlichsten Wünsche des Königthums, als die einzige erbliche Berechtigung im Staate dazustehen" (§. 78.). Wohl; — aber wenn dem Volke durch fortgeschrittene politische Bildung die Einsicht aufgeht, daß die Erblichkeit der Königswürde ihm selber zur Wohlfahrt gereiche, daß es die beste Weise sey, bei constitutioneller Verfassung und Verantwortlichkeit der obersten Beamten die Frage zu lösen: wer da Herrscher seyn solle, — so verschwindet dieser Grund zur Annahme einer Erbkammer, und die Frage über die Zweckmäßigkeit derselben aus dem reinen Staatsbegriffe ist wieder freigegeben. Es ist eben noch zu untersuchen, ob in der That der Erbadel, als solcher, als aus einer bestimmten Anzahl von Familien im Staate bestehend, auch ein eigenthümliches Interesse im Volke vertrete und deshalb berechtigt sey, auch besonders repräsentirt zu werden? Ohnehin zeigt Dahlmann umständlich und aus den triftigsten historischen Gründen (§§. 78—79.), daß in Frankreich der gegenwärtige Adel gar keine politische Bedeutung mehr habe, in Deutschland eine sehr verkümmerte, precäre, nur erkünstelt verliehene besitze. Letzteres nämlich ist der Eindruck, den die Dahlmannsche Nachweisung in uns zurückgelassen hat, wiewohl er selbst, seiner Theorie zu Liebe, es nicht so entschieden aussprechen mochte.

In hohem Grade interessant und wichtig ist nun die Geschichte und Kritik, die der Verfasser von der Entwicklung der Volksvertretung im englischen Unterhause giebt (§§. 80—87.). Das Resultat ist, daß ihm in der englischen Verfassung, in der besonnenen Form der Berathungen, die jede neue Maßregel erst durch den langsamsten Instanzenzug fünfmaliger Stationen im Unter- und im Oberhause zur Annahme gelangen läßt, das vollendetste Muster

darstellt, in welchem sich bis jetzt das Ziel aller guten Regierung verwirklicht hat, „Regierungsmacht und Volksfreiheit in eine Ehe ohne Scheidung treten zu lassen" (§. 84.).

Wir stimmen bei, aber wir vermissen in diesem Bilde nur noch eines; es ist das Princip der friedlichen Agitation, das in den Formen der Gesetzlichkeit sich bewegende Vorwärtsdrängen, welches die Gewalt der politischen Presse und die dadurch aufgeklärte öffentliche Meinung in großen Manifestationen von Riesenbittschriften, Volksversammlungen u. dergl. übt. Dies ist die vierte Macht und wie wir erachten, erst dasjenige, was vor allen gewaltsamen Umwälzungen und krampfhaften Erschütterungen zu schützen vermag. Es ist das Element der Revolution, nur friedlich eingelenkt in eine verfassungsmäßige Entwickelung und zu einem berechtigten Einflusse gelangt durch alle ihm zuständigen Organe. In wie großartiger Wirkung sich diese vierte Macht im Staate während der letzten Jahre in England gezeigt, wie sie allein die großen Reformen herbeigeführt, wie sie bisher in Irland die Empörung und den Bürgerkrieg allein verhindert habe, liegt vor jedes Kundigen Augen. Ein solcher Staat ist unsterblich, denn er regenerirt sich unablässig aus sich selbst nach der allmählig herangebildeten Höhe seiner politischen und socialen Entwicklung. Wie lächerlich und überflüssig muß den zu solcher Wirksamkeit berufenen Männern es daher erscheinen, seyen sie Schriftsteller oder Volksvertreter, wenn mit Hitze und Eifer, wie bei uns, allgemeinen politischen Schemen nachgehascht wird, wenn man streitet, einerseits ob das Königthum nicht eine überflüssige Institution sey, andrerseits ob nicht landständische Verfassungen vor constitutionellen den Vorzug verdienen? Man erweitere in beiderlei Hinsicht die gegebenenen Voraussetzungen zum höchst möglichen Grade der Vollkommenheit und Freiheit und dann wird man vor dem Interesse und der Dringlichkeit jener praktischen Fragen, die in einer lebendigen Staatsentwicklung nie aufhören, gar nicht mehr Zeit finden zu müßigen politischen Phantasieen. In O'Connells mächtigen Reden ist kein einziges Wort zu finden, das nicht einem unmittelbar sachlichen Gegenstande diente, und darum hat er

für immer gewirkt. Wollen die Herrscher dem Volke allen Stoff zu leeren Grübeleien, zu oft unberechtigten Unzufriedenheiten abschneiden: so eröffnen sie ihm den Kampfplatz wirklichen Antheils und die Einsicht in den innern Hergang und seine Motive! —

In den folgenden Abschnitten von der „Staatsregierung" und vom „Königthum" — dessen Einrichtung nach der Erbfolge durch die männliche Primogenitur als die „zweckmäßigste" Gestalt desselben erkannt wird (§. 103 ff. §. 111.), — muß das Ergebniß als das wichtigste erscheinen, daß der Verfasser mit einer Evidenz, welche kaum einen wesentlichen Einwand mehr aufkommen läßt, von Neuem die politische Wahrheit erweist: welche Sicherheit für das Königthum selbst aus einer constitutionellen Verfassung mit Verantwortlichkeit seiner Räthe erwachse — dies für die Freunde der königlichen Würde und für die Könige selbst; — welcher Segen und welche innere Sicherheit unter dieser Bedingung aber auch dem Volke aus dieser Institution hervorgehe, — dies für die Freunde des Volkes und das Volk selbst! Wir heben aus dieser inhaltsreichen und gediegenen Darstellung (§. 129—137) nichts Einzelnes hervor; wir fügen selber nur noch hinzu, daß allein auf diesem Wege ein wichtiger, zu allen Zeiten gefühlter Einwurf gegen die Erblichkeit der Königswürde gelöst werden könne: der mögliche Widerstreit der Fähigkeiten zum Herrschen mit dem Rechte dazu. Denn es ist endlich einmal auszusprechen, daß das Erbrecht, welches sich auf den Besitz bezieht, mit Nichten so ohne Weiteres auch das Recht des Herrschens begründen könne, welches als eine geistige Fähigkeit und zwar als die höchste, seltenste, sich gar nicht vererben läßt. Hier tritt nun keine „constitutionelle Fiction" dazwischen, wie höchst thörichter Weise diejenigen jenes Verhältniß genannt haben, welche in allen Wirkungen des Staats nur materielle Kräfte erblicken und auch solche Erfolge suchen, sondern es ist die bis jetzt einzig mögliche und wahrhaft begriffmäßige Vermittlung. Wer Herrscher sey, kann zum Vortheil Aller und zur Ruhe des Staates niemals bestritten werden, wenn es durch die Rechte der Erbschaft einmal

festgesetzt ist; jener Platz ist durchaus einzig und außerhalb aller Verknüpfung gestellt; man kann ihn nie zum Ziele seines Ehrgeizes machen. Dennoch ist zugleich sicher gestellt, wie geherrscht werde; denn der Erbmonarch herrscht nie unmittelbar, sondern nur durch Beamte, die den Volksvertretern und der öffentlichen Meinung verantwortlich sind: dies erhebt erst das Erbrecht des Herrschers zum vernünftigen, innerlich legitimen. Und so herrscht doch nur — worin eben das Große und Folgenreiche dieser Erfindung liegt — der Person gewordene Begriff des Staates und des Rechts, so weit er sich zu jeder Zeit im Bewußtseyn des Volkes zur Klarheit herausgeläutert hat. Ist der Herrscher überdem noch persönlich ein vortrefflicher Regent, so gereicht dies dem Staate zu besonderm Vortheil; ist er unfähig oder schädlichen Neigungen hingegeben, so leidet der Staat und die Herrscherwürde nicht darunter („the king can do no wrong!") — vielmehr muß er sodann, wie jeder andere Privatmann, das öffentliche Urtheil über sich ergehen lassen.

Unter diesen Bedingungen stimmen wir ein, wenn der Verfasser am Ende dieses Abschnittes (§. 137.) folgende bedeutende Worte sagt, die wir allen Fürsten zur Beherzigung empfehlen zur rechten Erkenntniß ihres eigenen Berufes und zur Ermuthigung bei den Beschwerden desselben, die aber auch die Gegner der Fürstenmacht sich gesagt seyn lassen sollen, welche vermeinen, schon darum den Namen von „Volksfreunden" verdienen zu müssen, weil sie aus allen Kräften jene Macht zu schwächen trachten: „So offenbart sich in der Probe der verschiedensten Zeiten und Verhältnisse, welch eine tiefsinnige Verfassung die Monarchie ist. Sie baut nicht auf die persönlichen Gaben des Fürsten und trägt auch so den Preis davon." — „Die Mehrzahl des Volkes bedarf zu allen Zeiten dieser verständlichsten und gemüthvollsten aller Regierungsweisen, und unzählige Male hat sich an die alte Treue für ein angestammtes Haus die Erhaltung des ganzen Staates geknüpft. Die gebildete Minderzahl bedarf aber ihrer vielleicht noch mehr, als einer unübersteiglichen Schranke für ihren Ehrgeiz. Wer in diesem unter der Last so manches unabwendbaren Wechsels fast

erliegenden Welttheile noch die Monarchie entwurzeln möchte, der vergißt, daß zwar oftmals aus der Ordnung die Freiheit, niemals aber aus der Freiheit die Ordnung hervorgegangen ist." — „Zwar auch die Fürsten selber haben den Glauben an die Monarchie vielfach erschüttert, indem sie Regierung als unumschränkte Regierung verstanden, sich einer unermeßlichen Verantwortlichkeit bloßstellend, und anderntheils übersahen, daß die Erbmonarchie gerade in dem Verhältnisse dieses Fürstenhauses zu diesem Volke ihre natürliche Wurzel hat, keinesweges sich aber willkürlich sofort auf eingetauschte Seelen und geraubte Kronen überträgt." —

Hier sey uns selber noch ein weiteres beschwichtigendes Wort verstattet; denn wir halten es für die Pflicht eines jeden das Rechte klar Erkennenden, nicht nur dies Rechte auszusprechen, sondern den Leidenschaftlichkeiten entgegenzutreten, welche von allen Seiten sich regen und unsern sachlich ohnehin schwer verwickelten Zustand noch zu unnöthiger Verwirrung steigern. Es ist eine allgemeine menschliche Schwäche, und auch die Völker nehmen daran Theil, den Grund von unvermeidlichen Uebeln auf einzelne Personen zu wälzen und diese zum Gegenstande ihres Hasses oder, wenn sie können, ihrer Rache zu machen. So im Mittelalter, so jetzt noch bei uns trotz vermeintlicher Civilisation: eine Seuche soll nur durch Vergiftung der Brunnen, eine Theurung durch Wucher entstanden seyn. Dies ist eigentliche Pöbelgesinnung, die jedoch auch jetzt sehr vielfach bis in die höchsten Schichten der Gesellschaft sich erhebt. Man gewöhnt sich und bestärkt sich wechselseitig darin, die Regierungen anzuklagen über mißliche Verwicklungen und historisch gegebene Verhältnisse, die über ihre gegenwärtige Macht hinausliegen; und nährt so eine unverständige Unzufriedenheit in sich und Andern. Nehmt der deutschen und französischen journalistischen Opposition diesen Stoff und sie wird wenig mehr zu sagen haben. Nicht als ob unsere Regierungen mängellos wären oder unantastbar seyn sollten, sondern weil jener Theil der Presse zu ungründlich und ungeduldig ist und, setzen wir hinzu, auch guten Theils geflissentlich zu sehr im Dunkel gelassen wird über den wahren Zusam-

menhang der öffentlichen Angelegenheiten, als daß er ruhig und ohne Leidenschaft die gegebenen Bedingungen prüfen und das Erreichbare fordern, so wie das Unvermeidliche vom Verschuldeten unterscheiden sollte.

Diese ganze Wucht der Verantwortung fällt nun, in Deutschland wenigstens, wo man noch von keiner Seite her sich in die politischen Verhältnisse mit Klarheit eingeübt hat, großentheils auf den Herrscher zurück; sie wird ihm aufgebürdet, obwohl doch die Verhältnisse, die historischen Ereignisse, ja die Völker selbst einen mindestens gleichen Theil der Schuld haben. Aber freilich der innern Consequenz nach muß er dieselbe übernehmen, so lange er sich als „Landesherrn" betrachtet auf dem alten Grunde lehnsrechtlicher Bestimmungen. Aber kann er es, muß er nicht vor solcher Verantwortlichkeit zurückbeben, um so mehr, je gewissenhafter er ist? Und die Fiction vollends, „daß er nur Gott Rechenschaft schuldig sey von der Führung seines Regiments," ist von der einen Seite eine so unhistorische, von der andern eine in ihren Consequenzen so unhaltbare, — sie würde ihn als ein schlechthin-übermenschliches Wesen zwischen Gott und sein Volk stellen, — daß kein Fürst im Ernste geneigt seyn kann, aus sich selbst jenen Wahlspruch aufrecht zu erhalten, den nur unverständige Schmeichler in einer traurigen Uebergangsperiode der Despotie ihnen eingeredet haben.

Deshalb thut höchste politische Klarheit nach beiden Seiten hin uns Noth. Die Fürsten mögen erkennen, mit Entschiedenheit es aussprechen und darnach handeln, daß sie „Landesherrn nicht mehr seyn können und seyn wollen, aus dem einfachen Grunde, weil die tiefern politischen Forderungen und die Verwicklungen der Zeit die Geisteskraft und das Vermögen des Einzelnen übersteigen; daß er nur — mit specifisch verschiedenem Begriffe — Herrscher im verfassungsmäßigen Staate seyn könne, durchaus unvergleichbar und außer Verantwortlichkeit gestellt, aber nur dadurch seine eximirte Stellung rechtfertigend, daß er mit höchster Gewissenhaftigkeit und ohne Vorurtheil die Verfassung handhabt und beobachtend und vermittelnd über den einzelnen Staatsgewal-

ten steht. Die Völker mögen erkennen, daß auch für sie eine völlig neue Zeit des gesetzlichen Gehorsams und der patriotischen Mitwirkung angebrochen sey. Jeder einzelne Bürger hat nun Antheil am Staate, kann beitragen zu seinem Wohle, aber hat auch seine Lasten, seine Unglücksfälle mitzutragen, und ist ebenso mitbetheiligt bei den Verschuldungen, die ihn treffen. Erst so ist das Regieren wie das Gehorchen möglich; es ist wieder eine sittliche, mit klarem Bewußtseyn zu übernehmende That geworden, wie dies wohl seyn mochte in den alten Zeiten des Patrimonialstaates, wo unschuldiger Glaube und eingewohntes Vertrauen Alles verband. In der verworrenen Zwischenepoche, die wir bisher durchlebt haben, ist es den sittlich Einsichtigen oft schwer geworden zu gehorchen, vielleicht noch schwerer zu regieren.

Tübingen im Juni 1847.

Erklärung von H. Ulrici.

Ich stimme den oben ausgesprochenen Ansichten meines Freundes und Mitredakteurs im Wesentlichen vollkommen bei: sie sind principiell dieselben, die ich bereits 1843 in meiner Abhandlung über den speculativen Begriff der politischen Freiheit (Bd. X. dieser Zeitschr.) streng philosophisch zu deduciren gesucht habe. Ich erkläre dies ausdrücklich, — obwohl es sich für jede Redaktion von selbst versteht, daß sie in ihren Principien einig ist, — weil es gegenwärtig mehr als je darauf ankommt, klar, offen und entschieden aufzutreten. Ich erkläre es, weil es zur Zeit höchst nothwendig ist, daß alle Patrioten lauter als je für das Princip des Constitutionalismus ihre Stimme erheben, um den Staat gegen die drohenden radicalen und republikanischen Tendenzen zu schützen. Ich erkläre es, um hinzuzufügen, daß die Zeitschrift, wie sie bisher gethan (vergl. die Artikel des verg. Jahrg. über d. kirchl. religiös. Fragen), eben so entschieden für die Aufrechthaltung wie für die Freiheit der Religion und Kirche, für das monarchische Princip des Staats wie für die constitutionelle Freiheit des Volks in die Schranken treten wird.

Halle am 10. März 1848.

Die falsche und die wahre Dialektik,

mit besonderer Beziehung auf die Hegelsche Methode.

Von

H. Ulrici.

Seit Plato hat sich die philosophische Forschung bemüht, eine Vermittelung der Unterschiede, der Gegensätze, der anscheinenden Widersprüche im Denken und Seyn zu finden. Dies Streben ging eben so sehr vom Interesse der Vernunft, vom Vernunft-Instinkte, als von der Evidenz der Erfahrung aus. Letztere zeigte, daß die Dinge trotz ihrer mannichfaltigen Unterschiedenheit doch zugleich einander ähnlich, gleich, substantiell Eines seyen. Das Interesse der Vernunft forderte, daß das Unterschiedne, Entgegengesetzte, anscheinend Widersprechende von einer Einheit zusammengefaßt werde: denn die Einheit des Mannichfaltigen drängte sich ihr unmittelbar als das Princip aller Gesetzmäßigkeit und Ordnung, aller Harmonie, aller Schönheit, alles Wohlgefühls, aller Glückseligkeit und damit alles Guten auf. Es fragte sich also, wie ist diese Einheit des Mannichfaltigen, wie ist die Vermittelung der Unterschiede, der Gegensätze und anscheinenden Widersprüche logisch möglich? Einheit und Unterschiedenheit sind ja selbst, anscheinend wenigstens, negative sich gegenseitig ausschließende Gegensätze; die Einheit ist nicht Unterschiedenheit, die Unterschiedenheit nicht Einheit; sollte also das Unterschiedene doch zugleich Eins seyn, so scheint es, müßte die Unterschiedenheit zugleich nicht Unterschiedenheit, die Einheit zugleich nicht Einheit seyn, was dem Satze: A = A und also A nicht = non-A, dem uralten logischen Grundprincipe, diametral widerspricht.

Plato, durch die einseitige All-Einheit der Eleaten und die eben so einseitige All-Vielheit der Atomisten gedrängt, suchte jene Frage zu beantworten, indem er (Sophistes — Parmenides) zeigte, daß nicht nur das Eins, rein für sich genommen, d. h. die reine, allen Unterschied ausschließende Identität, sondern auch das Andre, das von sich Verschiedene, die reine, alle Einheit ausschließende Unterschiedenheit (Mannichfaltigkeit — Vielheit) gleich undenkbar und unaussprechlich sey. Man hat diese Erörterung meist nur als ein Specimen oder Paradigma des dialektischen Verfahrens, wie es Plato zu üben pflegte, betrachtet. Ich glaube dagegen, daß sie als das Fundament und Princip der Platonischen Dialektik anzusehen ist, d. h. daß es Platon Ernst war mit jener Undenkbarkeit der reinen Identität wie der reinen Differenz, daß er also die Einheit und die Unterschiedenheit von Anfang an, urbegrifflich, nur als eine relative faßte, und daß ihm auf dieser immanenten, urbegrifflichen, zum Wesen der Einheit und Unterschiedenheit gehörigen Relativität — wonach die Einheit den Unterschied und dieser jene immer schon an sich hat, involvirt, — die Möglichkeit einer Vermittelung der Unterschiede zur Einheit wie einer Entfaltung der Einheit in Unterschiedlichkeit, d. h. die Möglichkeit aller Dialektik beruhte. Freilich wies Plato jene Undenkbarkeit nur dadurch nach, daß er zeigte, wie das reine Eins weder als in sich noch in einem Andern seyend, weder als sich verändernd und bewegend noch als ruhend, weder als mit sich oder Anderem identisch noch von sich oder Anderem verschieden, weder als sich selber oder einem Andern gleich noch ungleich u. s. w., kurz nur als das Weder-Noch aller denkbaren Bestimmungen gedacht werden könne, und nur darum unnennbar, unerklärbar, unerkennbar, unvorstellbar sey (Parmen. p. 137—141). Auf dieselbe Weise bewies er die Undenkbarkeit der reinen ausschließlichen Differenz (Ibid. p. 159 sq.). Plato führte also diese Undenkbarkeit allerdings nicht auf ihren letzten Grund, die Natur des Denkens und den Begriff des Unterschieds selbst, zurück. Nichtsdestoweniger hat er bereits das Rechte getroffen, und ich freue mich, meine Ansicht durch seine Autorität unterstützt zu sehen.

Als in neuerer Zeit mit der Ueberzeugung von der nothwendigen Einheit des Princips der Philosophie wie alles Wissens überhaupt die lang vergessene und verachtete Dialektik wieder zu Ehren kam, versäumte man es zum großen Nachtheil der Sache, auf Platos Andeutungen zurückzugehen und von ihnen aus das Princip der Dialektik weiter auszubilden. Fichte führte sie zuerst ein, nicht auf Grund allgemein logischer Betrachtungen, sondern um seinem reinen Ich, das sich selber ein Nicht-Ich entgegensetzt, trotz dieses negativen Gegensatzes in ihm selbst die Einheit des Selbstbewußtseyns zu bewahren. Aus diesem ihren Ursprunge erklärt sich einerseits das Willkührliche der Fichteschen Dialektik, andrerseits das Ungenügende ihrer Form, in welcher der Zweck, um dessenwillen sie in Anwendung gebracht wird, gar nicht einmal erreicht wird. Nach der Wissenschaftslehre (2te Ausg. 1798) geht augenfällig das Synthesiren der Gegensätze nur hervor aus der Nothwendigkeit, Ich und Nicht-Ich zusammen, vereinigt zu denken, weil sonst die Einheit des Bewußtseyns vernichtet wäre: ihr Zusammen ist nicht wohl anders denkbar, als sofern sich beide gegenseitig einschränken; in der gegenseitigen Einschränkung liegt zugleich die Theilbarkeit beider; der Begriff der Theilbarkeit wird also als Mittelglied zwischen Ich und Nicht-Ich eingeschoben. In der damit gewonnenen ersten Ur-Synthesis sollen dann alle übrigen Synthesen liegen und sich aus ihr entwickeln lassen. Wir haben daher, sagt Fichte, in den durch sie verbundenen Gegensätzen übrig gebliebene entgegengesetzte Bestimmungen aufzusuchen und sie durch einen neuen Beziehungsgrund, der wieder in dem höchsten aller Beziehungsgründe enthalten seyn muß, zu verbinden. Dies haben wir fortzusetzen, so lange wir können, bis wir auf Entgegengesetzte kommen, die sich nicht weiter verbinden lassen. So, schließt Fichte, wird zwar die Methode immer fortfahren, Mittelglieder zwischen die Entgegengesetzten einzuschieben. Dadurch aber wird der Widerspruch nicht vollkommen gelöst, sondern nur weiter hinausgeschoben. Denn wenn zwischen die vereinigten Glieder, von denen sich bei näherer Untersuchung findet, daß sie dennoch nicht vollkommen vereinigt sind, ein neues

Mittelglied eingeschoben wird, so fällt freilich der zuletzt aufgezeigte Widerspruch fort; aber um ihn zu lösen, mußte man neue Endpunkte annehmen, welche abermals entgegengesetzt sind und von neuem geeinigt werden müssen. Und so würde es in's Unendliche fortgehen, wenn nicht durch einen absoluten Machtspruch der Vernunft, den nicht etwa der Philosoph thut, sondern den er nur aufzeigt, der Knoten zwar nicht gelöst, aber zerschnitten würde. — Nicht ganz so willkührlich und haltungslos, als hier, — wo im Grunde doch nur der Philosoph durch Einschieben von Mittelgliedern die Entgegengesetzten zu vermitteln sucht, ohne doch zum Ziel zu kommen, — nicht ganz so unhaltbar erscheint die Fichtesche Dialektik nach den Aussprüchen späterer Schriften, in denen Fichte das Verfahren der Wissenschaftslehre wiederholentlich näher beschreibt. So heißt es im sonnenklaren Bericht: „Mit jedem Schritte, den die Wissenschaftslehre thut, fügt sich ihr an das erste Glied ein neues, dessen nothwendige Anfügung in der Anschauung nachgewiesen wird. Ist Ich = A, so findet sich in der Anschauung des Construirens des A, daß unabtrennlich ein B [ein von A Unterschiedenes] daran sich schließt; in der Anschauung des Construirens dieses B, daß an dieses sich wiederum ein C anschließt u. s. w. bis man bei dem letzten Gliede A (dem vollständigen Selbstbewußtseyn) ankommt. Das Verfahren des Wissenschaftslehrers besteht also darin, daß er das erste Glied wirklich innerlich in sich selbst construirt, dabei in sich hineinsieht, ob ihm in der Construction desselben ein zweites entstehe, und was dieses sey; dieses zweite wiederum construirt und attendirt, ob ihm ein drittes entstehe u. s. w. Nur in dieser Anschauung seines Construirens erhält er den Gegenstand. Jedes folgende Glied schließt sich sonach an sein vorhergehendes und ist dadurch bestimmt, d. i. eben dieser Zusammenhang erklärt es und nur in diesem Zusammenhange angeschaut, ist es richtig angeschaut. Wiederum das dritte ist durch das zweite, und da dieses durch das erste bestimmt ist, unmittelbar auch durch das erste bestimmt u. s. w. bis zu Ende. So vollzieht die Wissenschaftslehre eine vollständige Ableitung des Bewußtseyns ohne alle Rück-

sicht auf die Erfahrung aus dem bloßen nothwendigen Verfahren der Intelligenz überhaupt." — Sofern nun hiernach das zweite Glied an das erste nothwendig, wenn auch mit Hülfe der Reflexion auf das Construiren des ersten, sich anfügt und sonach das von A unterschiedene B nicht nur aus der Construktion von A hervorgeht, sondern auch mit A sich zusammenschließt (in Zusammenhang steht), so ist zwar ein immanenter Fortschritt der Entwickelung und damit dasjenige gewonnen, worauf es dem Idealismus Fichtes ankam und um dessenwillen er das dialektische Verfahren einschlug. Allein sofern das erste Glied an das zweite doch immer nur „sich anschließt" oder „anfügt," so ergiebt sich nur „ein Zusammenhang" der unterschiedenen Glieder, nur eine zusammenhängende Reihe von Unterschieden; die Unterschiede bleiben im Grunde neben einander stehen, ihre Vermittelung zur Einheit, in der sie in einander wären oder sich gegenseitig durchdrängen, fehlt, und damit fehlt zugleich dem Ganzen der Abschluß. Der Proceß kann nur zu Ende kommen, indem er durch einen Machtspruch der Vernunft abgebrochen wird, oder es muß ihm von vorn herein ein bestimmtes Ziel (etwa, wie Fichte will, die vollständige Ableitung des Bewußtseyns) vorausgesetzt werden. Außerdem fehlt es noch immer an einer Darlegung der logischen Möglichkeit, wie in der Construktion von A zugleich unabtrennlich von ihm ein B, aus B ein C u. s. w. hervorgehen und wie diese unterschiedenen Glieder sich unabtrennlich an einander fügen, in Zusammenhang, in Einheit stehen können. Endlich ist es doch in Wahrheit immer nur die Reflexion auf das Construiren des A, durch die das B hervorgeht oder gefunden wird. Nicht der Gedanke A selbst treibt zu dem Gedanken B fort, nicht aus der Thesis selbst geht die Antithesis hervor, sondern in dem Zurückblick auf die Art und Weise, wie das A entstanden, soll sich „finden," daß mit ihm ein B sich verknüpft. Dieses Zurückblicken auf die Construktion von A, dieses Reflektiren ist aber offenbar ein bloß subjektives Thun des Philosophen, dem nothwendig das Gepräge der Willkühr anhaftet. —

Diese Mängel möglichst zu verbessern, forderte gebieterisch das

das Interesse der einseitig idealistischen Richtung, welche die Philosophie seit Kant eingeschlagen hatte. Mit dem Principe des Idealismus, d. h. mit der Ansicht, daß (wie Kant sich ausdrückte) die Dinge nach unserm Erkenntnißvermögen sich richten, oder was dasselbe ist, das wahre Wissen nicht durch Vermittelung eines Andern (des objektiven reellen Seyns) entstehe, sondern ursprünglich im Geiste, in der Vernunft, in den Ideen gegeben und aus dieser keimartigen Immanenz nur a priori (ohne die Erfahrung) zu entwickeln sey, hatte Fichte das Princip der genetischen Deduction oder nach seinem eigenen Ausdrucke, der Construktion d. h. der Darlegung der nothwendigen Handlungsweise, durch welche die Intelligenz zum Wissen und Bewußtseyn sich erhebe, verknüpft. Sollte demnach das Wissen rein a priori, durch die eigene nothwendige Selbstthätigkeit, Selbstbestimmung oder Selbstentwickelung des Denkens (der Intelligenz — der Vernunft) entstehen und diese Entstehung dargelegt werden, so kam es vor Allem darauf an, auch die nothwendige Form zu finden, in welcher diese Entwickelung sich vollziehe und welche kraft ihrer Nothwendigkeit die Bürgschaft gewähre, daß die einzelnen Entwickelungsmomente richtig und vollständig erfaßt seyen. Diese Form konnte nur dialektischer Natur seyn, d. h. ein Setzen der Unterschiede und Vermitteln derselben zur Einheit, oder näher, ein Uebergehen der Einheit des Denkens in die Unterschiedenheit der Gedanken (Denkbestimmungen) und ein Aufheben der Unterschiede zur Einheit (des Selbstbewußtseyns). Das Ziel und Ideal der idealistischen Dialektik war demgemäß, zu einer nothwendigen, absolut ersten und allgemeinsten Thesis, zu einer Urthesis zu gelangen, und nachzuweisen, wie an dieser Thesis selbst die erste und allgemeinste Antithesis hervorbreche, jedoch mit jener zur Einheit sich zusammenschließe, damit aber ein neuer höherer Begriff gegeben sey, der nun wiederum in Gegensätze sich dirimire und durch deren Vermittelung zu einem reicheren Begriff sich erhebe, so daß auf diese Art durch den fortgehenden Wechsel der Diremtion und Vermittelung die Totalität der Weltanschauung, das Wissen und Bewußtseyn mit seinem gesammten Inhalte, sich entfalte.

Diesem Ideale hat Hegel die Dialektik in seiner sog. Methode so nahe als möglich gebracht. Nach ihm ist es das reine Denken, das ohne Vermittelung eines Andern rein aus sich selbst durch seine Selbstentwickelung und Selbstbestimmung allen Inhalt setzt, zum Wissen der absoluten Wahrheit sich erhebt und in diesem Wissen das wahre Bewußtseyn seiner selbst gewinnt. Die Basis ist also der rein idealistische Standpunkt. Die Form jener Selbstentwickelung oder die Weise des Fortschritts ist nach Hegel consequenter Weise durch den Begriff der reinen Selbstentwickelung selbst gegeben, und kann demgemäß keine andre seyn als die dialektische im oben angegebenen Sinne. Ihr Ausgangspunkt ist der Begriff des reinen Seyns, der nothwendig erste, allgemeinste reinste (abstrakteste) Gedanke, die erste Denkbestimmung, die das reine Denken sich selbst giebt, indem es zunächst sich selbst eben nur als reines Denken in seiner einfachen, unbestimmten, inhaltslosen Unmittelbarkeit erfaßt. Dieser erste, allgemeinste, reinste Gedanke ist also die Urthesis, von welcher der ganze Proceß der dialektischen Entwickelung anhebt. An ihr selbst bricht unmittelbar die erste, allgemeinste abstrakteste Antithesis hervor: das reine Seyn erweist sich selbst (angeblich) zugleich Nichts und doch schlechthin verschieden von Nichts zu seyn. Seyn geht sonach (angeblich) in Nichts, aber eben so Nichts in Seyn über, d. h. die Unterschiedenen vermitteln sich mit einander: ihre Wahrheit ist ihre in diesem gegenseitigen Uebergehen gesetzte Einheit, — das Werden. Dieses aber hebt wiederum sich selbst auf und geht in Daseyn über, welches als die Negation des Werdens, als das ihm Entgegengesetzte, die neue Antithesis gegen die Thesis des Werdens bildet, u. s. w. Die Dialektik vollzieht sich also nach Hegel, angeblich wenigstens, an den Begriffen (in der Phänomenologie, an den Gestalten des Bewußtseyns) selbst: die Begriffe selbst sind es, „deren jeder in seiner Realisirung sich zugleich selbst auflöst, seine eigne Negation zu seinem Resultate hat und damit in eine höhere Gestalt übergegangen ist." Der Begriff aber ist zugleich die Sache (das allgemeine, wahre Wesen der Dinge): „die Sache

kann nicht als Regel für unsere Begriffe aufgestellt werden, weil sie für uns nichts anders als unser Begriff von ihr seyn kann." Die Dialektik des Begriffs ist also die Dialektik, welche die Sache an ihr selber hat, die Dialektik des Denkens die Dialektik des Seyns. Sie beruht aber auf der Erkenntniß des logischen Satzes, daß „das Negative eben so sehr positiv ist, oder daß das sich Widersprechende sich nicht in Null, in das abstrakte Nichts auflöst, sondern wesentlich nur in die Negation seines besondern Inhalt oder daß eine solche Negation nicht alle Negation, sondern die Negation der bestimmten Sache, die sich auflöst, somit bestimmte Negation ist." Als solche „hat sie einen Inhalt. Sie ist ein neuer Begriff, aber der höhere reichere Begriff als der vorhergehende; denn sie ist um dessen Negation oder Entgegegesetztes reicher geworden, enthält ihn also, aber auch mehr als ihn, und ist die Einheit seiner und seines Entgegengesetzten." Die Erkenntniß dieser logischen Bestimmungen über das Wesen der Negation, sagt Hegel ausdrücklich, ist „das Einzige, um dessen ganz einfache Einsicht sich zu bemühen ist, um den wissenschaftlichen Fortgang zu gewinnen," — d. h. mit dieser ganz einfachen Einsicht soll unmittelbar die dialektische Methode in ihrer Hegelschen Fassung gegeben und begründet seyn. Nach dieser Fassung aber ist die Antithesis, welche an der Thesis selbst hervorbricht oder in welche letztere selbst übergeht, immer die Negation der Thesis, der negative Gegensatz, der Widerspruch; diese negativen Gegensätze vermitteln sich nur, indem sie sich gegenseitig negiren; die Einheit, welche in Unterschiedenheit übergeht und damit in negative Gegensätze sich „dirimirt," hebt sich selbst in ihren negativen Gegensatz auf und stellt sich durch die Negation desselben wieder her. Kurz der Begriff als Methode, d. h. der Begriff von Seiten seiner Form, in seiner dialektischen Selbstentwickelung und Selbstverwirklichung gefaßt, ist nach Hegels ausdrücklicher Erklärung „absolute Negativität."

Wenden wir uns nun zu einer näheren kritischen Betrachtung dieser Hegelschen Fassung der Dialektik, so werden wir zuvörderst im Interesse der Dialektik selbst gegen die einseitig ideali-

stische Basis, auf die sich Hegel stellt, protestiren müssen. Denn sehen wir ab von der Frage, ob der einseitige Idealismus überhaupt und der s. g. absolute Idealismus insbesondere wissenschaftlich haltbar sey oder nicht, — ich habe diese Frage in meiner Schrift über das Grundprincip der Philosophie erörtert und ihrer Entscheidung näher zu bringen gesucht, — halten wir uns vielmehr streng an unsern Gegenstand, so werden wir uns nach kurzer Besinnung sagen müssen, daß auf dem Standpunkte des einseitigen Idealismus die Dialektik nothwendig ihres Hauptziels und Zwecks, die Vermittelung der Unterschiede und resp. Gegensätze zur concreten Einheit philosophisch d. i. in ihrer begrifflichen, logischen und metaphysischen Nothwendigkeit darzuthun, unvermeidlich verlustig geht. Denn der Hauptgegensatz, um dessen Vermittelung es sich handelt, wenn von Wissen und Wissenschaft die Rede seyn soll, ist der Gegensatz von Denken und Seyn oder von ideellem (subjectivem — geistigem) und reellem (objectivem) Seyn. Wird von vornherein dieser Gegensatz über Bord geworfen, und die ganze Entwickelung nur als eine Selbstentwickelung des Denkens (wie in Hegels Logik und Encyklopädie) oder des Bewußtseyns (wie in der Phänomenologie) gefaßt, so hat die Dialektik freilich leichtes Spiel: denn die Denkbestimmungen und deren Unterschiede, die das Denken in sich selbst setzt, sind immer schon von der Einheit des Denkens zusammengehalten, nur Momente dieser Einheit. Sie werden also auch in ihrem Für-sich-seyn gegen einander sich nicht halten können, sondern in einander übergehen müssen: denn dieses ihr Fürsichseyn, ihre Unterschiedenheit gegen einander, ist eine bloße sich selbst aufhebende Abstraktion. Allein unter diesen Umständen kommt es einerseits zu gar keinem wahren Unterschiede; wir haben immer nur eine sich in sich unterscheidende, die Unterschiede mit sich vermittelnde Einheit; Einheit und Unterschied selbst treten gar nicht auseinander, werden nicht von einander unterschieden und können also auch nicht mit einander vermittelt werden: die Unterschiedenheit ist immer nur Unterschiedenheit der Unterschiedenen von einander, nicht Unterschiedenheit der Einheit von der Unterschiedenheit; und die Einheit ist immer nur in

sich unterschieden, nicht aber von der Unterschiedenheit unterschieden. Andrerseits entbehren die auf diese Weise gewonnenen Denkbestimmungen nothwendig aller Objectivität und Realität; die Dialektik als bloße Form der Selbstbestimmung und Selbstentwickelung des Denkens ist ein bloß subjektives Thun: daß ihren Bestimmungen, ihrer Vermittelung der Unterschiede, Realität zukomme, läßt sich schlechterdings nicht behaupten. Wird nicht von vornherein dargethan, daß es nothwendig ein vom menschlichen Denken unterschiedenes, unabhängiges, reelles Seyn gebe, durch dessen Mitwirkung allein unser Denken zu Gedanken, zum Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn komme und damit Denken sey, daß also unser Denken selbst auf der Vermittelung des reellen Seyns mit ihm, also auf einer Vermittelung Unterschiedener, also auf Dialektik beruhe, so gilt die Dialektik nothwendig nur für das Denken und innerhalb des Denkens; das reelle Seyn fällt außerhalb ihrer, hat keinen Theil an ihr. —

Aber, wird man einwenden, nach Hegel ist es ja das Denken selbst, das in seine unterschiedenen Bestimmtheiten und damit die erste unmittelbare (einfache) Einheit selbst, die in Unterschiedenheit übergeht und ihre Unterschiede aufhebend, als concrete vermittelte Einheit sich wieder herstellt; die Einheit (das Denken) unterscheidet mithin nicht bloß sich in sich selbst, sondern indem sie in Unterschiedenheit sich aufhebt, tritt letztere als Negation der Einheit, also im Unterschiede gegen die Einheit hervor, und wiederum nur aus der Negation oder vielmehr als die Negation dieser Negation selbst, als Negation der Unterschiedenheit, geht die wahre concrete Einheit hervor. Allerdings nun soll nach Hegel das Denken in seiner einfachen unbestimmten Unmittelbarkeit eben als reines, abstraktes, leeres Denken selbst zunächst das reine Seyn seyn, selbst in Nichts übergehen u. s. w. Allein eben hier zeigt sich der zweite bedeutende Mangel der Hegelschen Methode. In Wahrheit nämlich ist es nicht so: in Wahrheit gehen bei Hegel nicht die Begriffe selbst in ihre Negation über; in Wahrheit ist es vielmehr nur das Denken in seiner Reflexion auf die Bestimmtheit, die es sich selbst gegeben, wel-

ches die Uebergänge und damit den ganzen dialektischen Proceß macht. Dies ist die nothwendige Consequenz der Hegelschen Grundansicht, „daß der Gedanke nur die Selbstbestimmtheit des Denkens sey." Diese als Bestimmtheit kann sich nicht selbst aufheben, nicht selbst in ihren Gegensatz übergehen: denn sonst wäre sie nicht Bestimmtheit, sondern Selbstbestimmung. Nur das Denken in seiner Selbstthätigkeit vermag seine von ihm gesetzte Bestimmtheit wieder aufzuheben. Aber selbst, daß es dieß thue, vermag Hegel nicht als nothwendig darzulegen. Der Fortschritt wird vielmehr überall nur vermittelst einer mehr oder minder willkührlichen Reflexion auf und über den vorhergehenden Begriff gewonnen. So reflektirt zunächst das reine Denken auf sich selbst, wie es im Anfang als reines, inhaltsleeres, unbestimmtes Denken ist. Damit faßt oder bestimmt es sich als das einfache, unbestimmte Unmittelbare, — als das reine Seyn. Bei dieser Bestimmtheit würde es in alle Ewigkeit bleiben, wenn das Denken nicht ferner darauf reflektirte, daß das reine Seyn als das einfache, unbestimmte Unmittelbare dasselbe, was Nichts, sey. Wiederum würde es bei diesem Seyn = Nichts seyn Bewenden behalten, wenn das Denken (angeblich) nicht weiter fände, daß Nichts, obwohl der Unterschied „unsagbar" sey, doch zugleich „schlechthin verschieden" vom Seyn sey. Und endlich würde es bei diesem Zugleich der Identität und des Unterschieds von Seyn- und Nichts schlechthin verbleiben, wenn das Denken nicht zuletzt noch darauf reflektirte, daß es vom Gedanken des Seyns zu dem des Nichts über- und von diesem zu jenem zurückgegangen sey, und wenn es nicht diese seine Bewegung als das Uebergegangenseyn des Seyns selbst in Nichts und des Nichts selbst in Seyn betrachtete. Denn daß Seyn und Nichts selber in einander übergehen oder „übergegangen sind," hat Hegel mit keinem Worte dargethan und vermag es nicht darzuthun, wie Jeder bei einiger Besinnung einsehen muß. Eben so findet dann weiter nur die Reflexion auf den Begriff des Werdens und den in ihm gesetzten Widerspruch, daß das Werden an letzterem in sich selbst zu Grunde gehen und in Daseyn sich aufheben müsse: ohne diese Reflexion würde es noth-

wendig bei dem perennirenden Uebergehen von Nichts in Seyn (Entstehen) und von Seyn in Nichts (Vergehen) verbleiben. Dasselbe gilt für den Begriff des Daseyns wie für alle folgenden Begriffe: nur durch beständige Wiederholung desselben Verfahrens, das Hegel freilich nicht ausdrücklich bemerklich macht, entstehen dem Denken die s. g. reinen Denkbestimmungen. Sie sind bloße Produkte der subjectiven Reflexion. Ja diese reflektirende Thätigkeit ist nicht einmal reine Denkthätigkeit, sondern muß überall auf die Anschauung (Erfahrung) recurriren, um ihre Resultate zu gewinnen. Dieß ist unwiderleglich dargethan, und damit bewiesen, daß die s. g. reinen Denkbestimmungen nicht einmal selbsterzeugte Produkte der Reflexion und Speculation sind, geschweige denn des reinen unmittelbaren Denkens und seiner Selbstentwickelung.

Ist es nun aber sonach nicht der Begriff selbst, der in seinen negativen Gegensatz übergeht, und ist es nicht dieser negative Gegensatz selber, der sich aufhebt, wird vielmehr das angebliche Uebergehen und Sichaufheben der Begriffe nur durch die Reflexion bewirkt, — welche bei Lichte besehen nur das subjektive Thun des Philosophen ist, — so ist schon damit klar, daß von einem „Zurückkehren" des Begriffs zu sich selbst in und mit der Aufhebung seines negativen Gegensatzes, von einem „Sich-mit-sich-Zusammenschließen" des Begriffs, nicht die Rede seyn kann. Aber gesetzt auch, der Begriff ginge selbst in seinen negativen Gegensatz über und dieser höbe sich selbst auf, so kehrte damit dennoch keineswegs der Begriff zu sich selbst zurück. Denn der Begriff, der in seine Negation erst übergeht und damit (angeblich) zum Momente seines negativen Gegensatzes sich aufhebt, ist ja offenbar nicht derselbe mit dem seinen negativen Gegensatz als aufgehobenes Moment in sich tragenden, zurückgekehrten Begriffe: die unmittelbare abstrakte einfache Einheit z. B. die erst in ihre Negation, in Unterschiedenheit (Gegensätzlichkeit) übergeht, ist ja offenbar etwas ganz Andres als die concrete, vermittelte, in sich unterschiedene Einheit; und die logische Idee, die erst als Natur „sich frei aus sich entläßt," ist ja offenbar nicht dasselbe mit dem absoluten

Geiste, der durch die Natur und die Weltgeschichte hindurchgegangen, beide zu aufgehobenen Momenten seines Begriffs hat. Von einem Zu-sich-zurückkehren kann aber offenbar nur die Rede seyn, wo das Zurückkehrende dasselbe ist mit dem, von welchem es ausging. Wird daher mit dem Zu-sich-zurückkehren Ernst gemacht, so wird die Dialektik nothwendig zu einem leeren, nichtssagenden Kreislaufe, in welchem schließlich und im Grunde Alles beim Alten bleibt. Und findet das Zu-sich-zurückkehren in Wahrheit nicht statt, so löst sich die Dialektik nothwendig in einen progressus in infinitum auf, der — wie auch Fichte offen eingestand — nur durch einen Machtspruch, durch willkührliches Abbrechen zum Schlusse kommen kann. In diese vernichtende Alternative geräth die Hegelsche Dialektik nothwendig, weil ihr von Anfang an Ziel und Zweck fehlt oder weil sie in der s. g. absoluten Negativität das alleinige Motiv des Fortschritts findet. Denn hat schlechthin Alles seine Negation an ihm selbst und geht in diese Negation über, so sind nur die beiden Fälle möglich: entweder wird mit der Aufhebung der Negation das Positive, das durch sie negirt ward, rein wieder hergestellt, d. h. der leere Kreislauf ist gegeben; oder, soll mit der Negation (wie Hegel will) und also auch mit der Aufhebung derselben ein Neues gesetzt seyn, so muß dieses zufolge der absoluten Negativität wiederum seine Negation an sich haben, sich aufheben, in seinen Gegensatz übergehen; damit entsteht wiederum ein Neues; allein auch dieses muß kraft der absoluten Negativität sich aufheben, u. s. f. ins Unendliche: es kann in diesem Processe schlechthin keinen Punkt geben, wo nicht die Negation wieder hervorbräche, d. h. der progressus in infinitum ist unvermeidlich. Man wird vielleicht einwenden: die absolute Negativität sey ja nur die Form der Entwickelung eines Sichentwickelnden, nämlich des Absoluten; nur den einzelnen Momenten dieser Entwickelung gelte die absolute Negativität; und das Ziel des ganzen Entwickelungsprocesses sey die Erreichung und Verwirklichung des vollen, adäquaten Begriffs des Absoluten. Allein dieser Rettungsanker kann nur Grund finden, wenn der Dialektik der volle Begriff des Absoluten als Ziel der Entwickelung vorausgesetzt wird. Dies

ist aber bei Hegel nicht der Fall. Hegel geht vielmehr aus vom reinen, abstrakten, leeren Denken und setzt es unmittelbar in dialektischen Fluß, ohne ihm irgend ein Ziel der Entwickelung zu setzen; er fordert vielmehr ausdrücklich, von allem gegebenen Inhalte des Denkens, also auch von der Idee des Absoluten, sofern sie etwa schon vorhanden wäre, zu abstrahiren. Dies abstrakte menschliche Denken wird dann zwar sogleich beim ersten Schritte zum Absoluten hypostasirt: denn das reine Seyn, als welches das reine Denken in seiner Unmittelbarkeit sich erfaßt und bestimmt, wird von Hegel ohne Weiteres für die erste, ärmste, abstrakteste Definition des Absoluten erklärt. Allein wenn wir ihm auch diese höchst willkührliche *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, diese ungeheure Begriffsverwechselung durchgehen lassen wollten, so ist damit doch immer nur der Ausgangspunkt des dialektischen Processes, das Absolute als das reine Denken oder vielmehr als das reine Seyn, gegeben, Das Ziel der Entwickelung, die Bestimmnng dessen, was die höchste, reichste, concreteste Definition oder der volle Begriff des Absoluten sey, fehlt durchaus. Ja auch ein Sich-Entwickelndes, ein Subject des Entwickelungsprocesses ist in Wahrheit gar nicht vorhanden. Denn nach Hegel soll ja das reine Denken als reines Seyn selbst in Nichts übergehen, selbst zum bloßen Momente des Werdens, und letzteres wiederum zum Momente des Daseyns u. s. w. sich aufheben. Damit aber ist offenbar ein bloßer Entwickelungs-Proceß gegeben ohne ein Subjekt, das ihn durchmachte und das, obwohl selbst in ihn eingehend, doch zugleich von ihm müßte unterschieden werden können. Ein solches Unterscheidbares giebt es bei Hegel nicht; es sind vielmehr lauter Prädicatbegriffe, Seyn, Nichts, Werden, Daseyn, Qualität, Quantität u. s. w., welche in ihrem In-einander-Uebergehen den dialektischen Proceß bilden. Fehlt aber sowohl ein Sich-Entwickelndes selbst als der Begriff seines wahren Wesens, zu dem es sich zu entwickeln hat, so kann von einem Ziele der Entwickelung nicht die Rede seyn. Die obige Alternative bleibt unverrückt stehen.

Dieser Uebelstand beruht, wie bemerkt, auf der s. g. absoluten Negativität, die nach Hegel nicht nur das Triebrad der dialek-

tischen Bewegung, sondern Princip und Wesen aller Entwickelung und damit des Denkens und Seyns selbst ist. Sie ist die Voraussetzung, mit der Hegel an die Philosophie herantritt: er untersucht gar nicht, sondern setzt ohne Weiteres voraus, daß die Unterschiede, im Grunde wenigstens oder in ihrer „Reinheit," negative Gegensätze, Widersprüche seyen; nur als solche sind sie ihm der Vermittelung fähig, nur in der Negativität besteht ihm ihre dialektische Natur. Dies ist das πρῶτον ψεῦδος der Hegelschen Dialektik. Hätte Hegel eine Untersuchung über das Wesen des Unterschieds, des Gegensatzes, des Widerspruchs rein und ungetrübt an die Spitze gestellt, so würde er gefunden haben, daß der negative Gegensatz (der Widerspruch), weit entfernt die Einheit zu vermitteln, vielmehr die Einheit und Harmonie aufhebt, Trennung, Disharmonie, Auflösung und Zerstörung hervorruft, daß zwischen negativen Gegensätzen überhaupt gar keine Vermittelung möglich ist.

Sehen wir demgemäß zuvörderst zu, worin besteht denn der negative Gegensatz? Hegel begeht den Fehler, daß er auch da, wo er von den eben genannten Begriffen handelt (Log. II. 27 ff.), nicht klar und sorgfältig genug Unterschied, Gegensatz und Widerspruch von einander unterscheidet, sondern sie in seinem Begriffe der Negativität dergestalt in einander verschwimmen läßt, daß schlechterdings nicht einzusehen ist, worin denn die negativen Gegensätze oder diejenigen Widersprüche, welche dialektisch sich vermitteln, von der contradictio in adjecto, d. h. von dem unmittelbaren, unlösbaren, undenkbaren Widerspruche, vom reinen bloßen Unsinn (z. B. eines hölzernen Eisens) sich unterscheiden. Nur durch diese Unklarheit hat er in unklaren Köpfen den alten logischen Satz der Identität und des Widerspruchs — der nur für den Widerspruch als contradictio in adjecto gilt, für diesen aber unumstößlich fest steht und durch keine dialektischen Kunststücke sich erschüttern läßt, — wankend machen können. Der Widerspruch unterscheidet sich eben so entschieden vom einfachen Gegensatze als der Gegensatz vom einfachen Unterschiede. Roth und Blau, Holz und Eisen, Dreieck und Viereck ꝛc. sind unterschieden, ohne darum entgegengesetzt zu seyn. Endlich und Unendlich, Ewig und Zeitlich,

Gut und Böse, Licht und Finsterniß ꝛc. sind dagegen Gegensätze, ohne darum Widersprüche zu seyn. Und ein hölzernes Eisen oder ein viereckiger Triangel sind reine Widersprüche, die weder mit dem Unterschiede noch mit dem Gegensatze etwas gemein haben. Worin besteht denn nun zunächst der Unterschied zwischen dem Unterschiede und dem Gegensatze? Ohne uns hier auf eine weitschichtige logische Untersuchung einzulassen, wollen wir nur hervorheben, was unmittelbar auf der Hand liegt. Jeder Gegensatz ist offenbar immer zugleich ein Unterschied: die Entgegengesetzten müssen zwei, unterschieden seyn, sonst ließen sie sich nicht einander gegenüber denken. Allein nicht jeder Unterschied ist ein Gegensatz. Der Begriff des Unterschieds oder der Unterschiedenheit überhaupt ist mithin der Gattungsbegriff, der Gegensatz dagegen eine bestimmte Art der Unterschiedenheit. Art und Gattung unterscheiden sich dadurch, daß jener eine eigenthümliche, ihr allein angehörige Bestimmtheit zukommt, welche im Gattungsbegriffe nicht unmittelbar liegt. Worin besteht nun die dem Gegensatze zukommende eigenthümliche Bestimmtheit? Erinnern wir uns zunächst, daß wir nur durch Unterscheidung der Dinge von einander (und unserer selbst von den Dingen) überhaupt unsere Anschauungen, Vorstellungen, Begriffe erhalten; nicht nur letztere, sondern auch alle unsere Vorstellungen und Anschauungen sind ihrem Inhalte nach entweder einfache Unterschiede oder Complexe (Inbegriffe, Totalitäten) von Unterschieden. So besteht der Inhalt meiner Anschauung von dieser bestimmten einzelnen Rose nur in dem Complexe der Unterschiede, durch die sich diese Rose von andern Rosen unterscheidet; und mein Begriff der Rose überhaupt ist nur die Totalität der gemeinsamen Unterschiede, durch welche alle Rosen auf identische Weise von allen andern Blumenarten sich unterscheiden. Diesen Begriff kann ich gewinnen, sowohl indem ich die Rosen von den Nelken, als auch indem ich sie von den Veilchen oder Tulpen ꝛc. unterscheide, also durch Unterscheidung von jeder beliebigen andern Blumenart, d. h. Rosen, Nelken, Tulpen ꝛc. stehen im einfachen Unterschiede gegen einander. Den Begriff des Guten, des Unendlichen ꝛc. kann ich dagegen nur gewinnen durch Unter-

scheidung desselben von einem ganz bestimmten andern Begriffe: gut ist nur denkbar im Unterschiede von Böse, das Unendliche nur denkbar im Unterschiede vom Endlichen, d. h. Gut und Böse, Unendliches und Endliches ꝛc. stehen nicht bloß im Unterschiede, sondern im Gegensatze zu einander, sind selbst Gegensätze. Mit andern Worten: Gegensätze sind sich gegenseitig fordernde und bestimmende Unterschiede, also Unterschiede, die im Verhältniß, in Proportion, in immanenter aktiver Bezüglichkeit zu einander stehen und nur in dieser immanenten Bezüglichkeit sind, was sie sind, außerhalb derselben nichts, undenkbar sind, ganz ähnlich wie 4 als die Hälfte von 8 ohne die 8, oder 8 als das Doppelte von 4 ohne die 4 schlechthin undenkbar ist. Fragt man nach der Entstehung der Gegensätze oder — wie man auch sagen könnte — Verhältniß-Unterschiede, so muß man nothwendig auf die Lehre von den Kategorieen zurückgehen. Die Kategorieen sind, wie ich wiederholentlich zu zeigen gesucht habe, die allgemeinen Unterscheidungsnormen und Unterschieds-Kriterien für die unterscheidende Thätigkeit, sey sie Thätigkeit des Seyns oder des Denkens (vgl. meinen Aufsatz über das Wesen der logischen Kategorieen im vorigen Hefte dieser Zeitschr.). Nur gemäß den Kategorieen sind die Dinge unterschieden und werden im Wahrnehmen und Erkennen (im nach-unterscheidenden Denken) von uns unterschieden, d. h. nur vermittelst und gemäß den Kategorieen können überhaupt Unterschiede, seyen sie Unterschiede des Seyns und der Beschaffenheit, oder des Verhaltens der Dinge zu einander, des Zusammenhangs, der Ordnung, im Seyn wie im Denken gesetzt werden. Haben die Dinge nicht nur verschiedene Beschaffenheiten, sondern auch verschiedene Verhältnisse zu einander, so muß es neben den einfachen Beschaffenheits-Kategorieen (Qualität, Quantität ꝛc.) nothwendig Verhältniß-Kategorieen geben, weil nur ihnen gemäß die verschiedenen Verhältnisse der Dinge eben als verschiedene bestimmt und erkannt werden können. Wer kennt nicht die Kategorieen des Wesens und der Erscheinung, des Inhalts und der Form, des Grundes und der Folge, der Ursache und Wirkung ꝛc. Sie sind Verhältniß-Kate-

gorieen: das Wesen ist nur Wesen im Unterschiede von der Erscheinung u. s. w. Indem wir die Dinge gemäß den einfachen Beschaffenheits-Kategorieen unterscheiden, gewinnen wir die einfachen Unterschiede, z. B. den Unterschied von Roth und Blau, von Rose und Veilchen. Indem wir die Dinge gemäß den Verhältniß-Kategorieen unterscheiden, entstehen uns nothwendig Verhältniß-Unterschiede, Gegensätze. Dieß ist die Genesis und die logische Bedeutung der letzteren. Es würde mich hier zu weit führen, wollte ich dieß im Einzelnen an jedem besondern Gegensatze nachweisen. Ein Beispiel möge genügen. Unterscheide ich die Dinge nach der Verhältniß-Kategorie des Wesens und der Erscheinung und findet sich dabei, daß alles Erscheinende, alles in die äußere sinnliche Wahrnehmung Fallende, d. h. alle Dinge ohne Ausnahme, endlich, veränderlich, vergänglich sind, so muß, wenn doch die Erscheinung vom Wesen unterschieden seyn soll, dem Wesen das Prädicat der Unendlichkeit und Ewigkeit zukommen: wie ich die Erscheinung als Erscheinung nur im Unterschiede vom Wesen, so kann ich das Endliche als endlich nur im Unterschiede vom Unendlichen fassen und erkennen; die Erkenntniß des Einen ist nur in und mit der Erkenntniß des Andern, der Begriff der erscheinenden Endlichkeit nur in und mit dem Begriffe einer wesentlichen Unendlichkeit oder unendlichen Wesenheit möglich; kurz die Verhältniß-Kategorie von Wesen und Erscheinung macht die Begriffe des Unendlichen und Endlichen, weil und sofern sie von ihr aus gewonnen sind, zu Verhältniß-Unterschieden, zu Gegensätzen. Oder betrachte ich die Dinge unter der Verhältniß-Kategorie von Ursache und Wirkung und finde ich, daß alle Dinge nur Wirkungen und als solche endlich, vergänglich, bedingt sind, so muß ich, wenn doch die Ursache von der Wirkung unterschieden seyn soll, ihnen eine unendliche, ewige, unbedingte Ursache zu Grunde legen: wie ich die Wirkung nicht ohne die Ursache, so vermag ich das Bedingte nicht ohne das Unbedingte zu denken; beide Begriffe entstehen nothwendig zugleich, keiner ist das Prius des Andern. Dieß gilt nothwendig von allen Gegensätzen, eben weil sie sich gegen-

seitig fordern und bestimmen: sie können nur zusammen gedacht werden.

Dann aber leuchtet von selbst ein, daß sie nicht bloß negativ gegen einander seyn können. Wird mit dem Begriffe der Negation Ernst gemacht, so ist nur dasjenige die Negation eines Andern, das nicht bloß hinsichtlich seiner Bestimmtheit (Beschaffenheit), sondern in aller und jeder Beziehung nicht das Andre ist. Daraus würde folgen, daß wenn das Eine als seyend gefaßt würde, das Andre als reine Negation von jenem vielmehr als nicht seyend gefaßt werden müßte, und daß wenn jenes gedacht, Gedanke wäre, dieses vielmehr nicht gedacht, kein Gedanke seyn müßte. So streng kann aber die Negation nicht genommen werden. Denn es ist klar, daß ein Nichtseyendes auch nicht die Negation eines Andern seyn kann, und noch klarer, daß von einem Nicht-Gedachten auch schlechthin nicht die Rede seyn kann. Mit andern Worten, es ist klar, daß die reine schlechthinnige Negation schlechthin undenkbar ist. Von rein negativen Gegensätzen kann mithin nicht die Rede seyn. Die Negation kann vielmehr immer nur eine relative, und also immer nur an einer Position seyn: dieß liegt in ihrem eignen Wesen und Begriffe; denn nur so ist sie überhaupt denkbar. Es kann mithin schlechthin nichts geben, das nur die Negation eines Andern, ohne alle positive Bestimmung an ihm selbst wäre. Die relative Negation ist dagegen überall: denn sie findet sich in jedem Unterschiede, und eben in der unterscheidenden Thätigkeit hat sie ihren Ursprung: jeder Unterschied ist selbst relative Negation. Aber auch nur relative Negation. Der Unterschied besteht zwar darin, daß das Eine ist, was das Andre nicht ist, und umgekehrt. Allein dieses Nichtseyn ist nur das Nichtseyn des Einen im oder am Andern, d. h. es besteht nur in der Beziehung des Einen auf das Andre; an sich ist jedes von beiden in seinem Nichtseyn des Andern positiv es selbst, sein Nichtseyn in Beziehung auf das Andre ist zugleich sein positives Selbstseyn, dasjenige, worin es es selbst und eben darum nicht das Andre ist. Die Negation ist also nicht reine Negation, sondern zugleich Position,

die nur einer andern Position gegenüber die Bestimmung hat, diese andre nicht zu seyn, d. h. die eben bestimmte Position ist. Dieß Moment der Position gehört eben so nothwendig zum vollen Begriffe des Unterschieds als die relative Negation: wo es fehlt, habe ich nur den unvollständigen Unterschied, an dem ich in Wahrheit nichts habe. Einen solchen unvollständigen Unterschied enthält z. B. der Satz: dieses Ding ist blau, jenes nicht blau. Mit dieser bloßen Negation von blau weiß ich noch gar nicht, welche Farbe dem Dinge zukomme, d. h. ich weiß (in Beziehung auf Farbe) in der That nichts von ihm. Sage ich dagegen: dieses Ding ist blau, jenes roth, so ist der Unterschied vollständig: denn roth ist nicht bloß nicht-blau, sondern zugleich positiv ein Andres, nämlich roth, und nur darum weil es roth ist, ist es zugleich nicht blau: sein Nichtseyn von blau, ist zugleich sein positives Selbstseyn als roth. Dasselbe gilt von jedem Gegensatze, schon darum weil jeder Gegensatz immer zugleich ein Unterschied ist: auch die Entgegengesetzten verhalten sich nicht bloß negativ gegen einander, sondern jedem kommt zugleich eine positive Bestimmung zu, durch die jedes es selbst und nicht bloß nicht das andre ist, oder durch die jedes zugleich etwas ist auch außerhalb seines Gegensatzes zum andern.

Woher entsteht denn nun aber gleichwohl der negative, oder wie ihn die ältere Logik zu nennen pflegte, der contradiktorische Gegensatz, d. h. derjenige Gegensatz, in welchem das Eine der Entgegengesetzten nur als die Negation des andern gesetzt ist? — Eben daher, woher der unvollständige Unterschied, d. h. er entsteht in allen den Fällen, wo das unterscheidende Denken zwar erkennt, daß das Eine in irgend einer Beziehung nicht das Andre ist, aber entweder bei dieser bloß negativen Bestimmung sich (willkührlich) beruhigt, oder nicht zu erkennen vermag, worin das diesem bloßen Nichtseyn zu Grunde liegende positive Selbstseyn oder das Positive im und am Negativen bestehe. So entsteht z. B. der negative Gegensatz des Endlichen und Unendlichen — obwohl er in Wahrheit kein bloß negativer ist — daher, daß der Geist zwar die Beschränktheit, Begränztheit, Endlichkeit der Dinge er-

kennt, was er nur vermag, indem er das Endliche vom Unendlichen unterscheidet und also zugleich den Gedanken des Unendlichen gewinnt, aber von diesem Unendlichen noch nicht erkennt, worin seine positive Bestimmung bestehe, und es daher bloß als nicht-Endlich faßt. Jeder negative, contradiktorische Gegensatz ist nichts andres als ein unvollständiger Unterschied, und jeder unvollständige Unterschied (z. B. blau und nicht-blau) ist seinerseits unmittelbar ein contradiktorischer Gegensatz. Allein der negative Gegensatz kann so wenig realiter seyn, als es ein Ding geben kann, daß bloß nicht blau wäre, ohne zugleich positiv irgend eine andre Farbe zu haben. Er kann nur gedacht werden, aber auch dieß nur, sofern das Denken unbewußt und unwillkührlich der bloßen Negation irgend eine — gleichgültig, welche — positive Bestimmung als ein unbekanntes und unbestimmtes X unterschiebt. Das Unendliche als reine bloße Negation des Endlichen ohne alle positive Bestimmung an ihm selbst ist so gewiß schlechthin undenkbar als das bloße reine nicht-Blau: wird letzterem nicht, wenn auch unbewußt, die Bedeutung gegeben, daß es roth oder gelb oder grün oder irgend eine andre Farbe sey, d. h. wird mit der Negation von Blau nicht das X einer positiven Bestimmung verknüpft, so ist nicht-Blau so viel als nichts schlechtweg; und nichts denken ist so gewiß kein Denken als nichts thun kein Thun. Daraus folgt: tritt die der Negation untergelegte positive Bestimmung aus ihrer Unbestimmtheit oder Unbekanntheit heraus, wird das X gefunden und zu einer bekannten Größe, so löst sich der contradiktorische Gegensatz sofort in einen bloß conträren auf: wird das, was bisher bloß als nicht-blau bestimmt war, als roth gesetzt, so steht es dem Blauen nicht mehr im contradiktorischen, sondern nur im conträren Gegensatze oder vielmehr im einfachen Unterschiede gegenüber. Eben so Unendlich und Endlich, Ewig und Zeitlich u. s. w., nur daß hier der Unterschied ein Verhältniß-Unterschied, d. h. ein wirklicher (nur nicht bloß negativer) Gegensatz bleibt *).

Zie-

*) Der sog. conträre Gegensatz der alten formalen Logik ist gar kein eigentlicher Gegensatz, sondern will nur bezeichnen, daß unter den man-

nich-

Ziehen wir die Consequenz dieser ganzen Erörterung. Hegels Dialektik, obwohl doch der negative Gegensatz nur der unvollständige Unterschied ist, verläuft dennoch, wie schon bemerkt, in lauter negativen Gegensätzen; ja weil er der Meinung ist,

---

nichfaltigen Bestimmtheiten der Dinge einige sich ausschließen, andre dagegen neben und mit einander bestehen können. So kann dasselbe nicht zugleich roth und blau, wohl aber roth und hart oder glatt seyn. Damit aber ist kein Gegensatz zwischen Roth und Blau gegeben, sondern nur die Natur des einfachen Unterschieds näher bestimmt. Die obige Erscheinung beruht nämlich darauf, daß nur Roth und Blau, nicht aber Roth und Hart unmittelbar unterschieden und unterscheidbar sind: dadurch daß ich roth mit hart vergleiche, komme ich weder zum Begriffe von Roth noch von Hart. Roth und Hart sind freilich eben so wenig identisch; Roth ist vielmehr eine bestimmte Farbe und Hart ein bestimmter Grad der Resistenzfähigkeit der Körper. Aber damit ist wiederum nur gesagt, daß Roth und Hart sich nicht unmittelbar auf einander beziehen, vergleichen, unterscheiden lassen: denn wären sie irgend wie Eins, so müßten sie auch irgend wie unterschieden und unterscheidbar seyn. Nicht Roth und Hart, d. h. nicht die bestimmte einzelne Farbe und der bestimmte Grad der Resistenzfähigkeit eines Dinges, sondern nur die Farbe überhaupt und die Resistenzfähigkeit überhaupt sind unterscheidbar; das Einzelne dagegen ist immer nur unterscheidbar von andrem Einzelnen desselben allgemeinen Gattungsbegriffs: nur durch eine solche Unterscheidung (Vergleichung) z. B. der einen Farbe von einer andern Farbe, komme ich zur Erkenntniß des wirklichen Unterschieds des Einen vom Andern. Dieß beruht darauf, daß die Dinge nicht nur nach ihrer Beschaffenheit (Qualität, Quantität ꝛc.) nicht nur nach ihren Verhältnissen (Wesen und Erscheinung, Grund und Folge, Ursache und Wirkung ꝛc.) sondern auch nach Gattungen, Arten und Exemplaren von einander unterschieden sind, oder was dasselbe ist, daß unser Denken in der Ausübung seiner unterscheidenden Thätigkeit nicht nur an die einfachen Beschaffenheits- und die Verhältniß-Kategorien, sondern auch an die Ordnungs-Kategorie des Begriffs gebunden ist. Darum kann ich nicht nur nicht Roth oder Hart oder Glatt von Groß oder Klein, sondern nur Eigenschaft von Eigenschaft, Quantum von Quantum unterscheiden; ich kann auch wiederum Roth und Hart oder ein extensives und ein intensives Quantum (etwa 5 Zoll Länge und 6 Grad Wärme nicht unmittelbar unterscheiden, sondern um den Unterschied der einzelnen Eigenschaften, der einzelnen Größen von einander und damit die einzelne Eigenschaft und Größe selbst zu fassen, muß ich jede unter ihren allgemeinen Gattungsbegriff subsumiren, oder was dasselbe ist: ich kann die einzelne Eigenschaft nicht mit jeder beliebigen andern, sondern nur mit den andern Eigenschaften desselben Gattungsbegriffs vergleichen, also nur Roth mit Blau oder Gelb ꝛc., nur Wellenförmig mit Eben oder Rund oder Winklich ꝛc., d. h. nur Farbe mit Farbe, Gestalt mit Gestalt,

daß nur diese sich vermitteln können oder weil ihm alle Vermittelung auf seinem Begriffe der sog. absoluten Negativität, des gegenseitigen Sich-Negirens und Aufhebens, beruht, so spitzt er durch willkührliches Abstrahiren die Unterschiede und Gegensätze zu negativen contradiktorischen künstlich zu. So entsteht ihm z. B. sogleich im Anfange der Logik der negative Gegensatz von Seyn und Nichts nur dadurch, daß er das vom Seyn unterschiedene Andre nicht als ein andres Seyn (Andersseyn), sondern als die *reine Negation* des Seyns, als reines *Nicht*seyn faßt, d. h. dadurch daß er den Unterschied begrifflich nicht in seiner Wahrheit als die *relative* Negation, sondern in seiner unmöglichen und undenkbaren Abstraktheit als *schlechthinnige* Differenz, als *reine* gegenseitige Negation der durch ihn Unterschiedenen, faßt. Das vom Seyn „schlechthin Verschiedene" wäre allerdings das reine Nichts. Aber Nichts schlechtweg ist in Wahrheit schlechthin undenkbar, und wäre es denkbar, so wäre es weder Eins noch unterschieden vom Seyn, weil es als *reine* Negation nothwendig auch alle Einheit und Unterschiedenheit negirt. Das vom Seyn *relativ* Unterschiedene, — das allerdings ihm gegenüber gedacht werden muß, weil wir überhaupt nur in Unterschieden und also auch Seyn nur im Unterschiede von einem Andern zu denken vermögen — ist dagegen das Andersseyn, d. h. Seyn, das *in irgend einer Beziehung* nicht Seyn, also zugleich selbst

nur extensives Quantum mit extensivem Quantum ꝛc. Daraus ergiebt sich von selbst, daß demselben Dinge wohl mehrere Eigenschaften von *verschiedener* Gattung (z. B. Roth, Hart, Rund) aber nicht mehrere Eigenschaften von *derselben* Gattung (z. B Roth und Gelb, Rund und Eckig) zukommen können. Denn demgemäß ist Roth nur dadurch Roth, daß es sich auf identische Weise von allem Gelben, Blauen ꝛc. *unterscheidet*, während Rund *nicht* dadurch Rund ist, daß es von Roth oder Gelb, sondern nur dadurch, daß es von allem Eckigen, Geraden ꝛc. auf identische Weise sich unterscheidet. Jeder Unterschied aber involvirt die gegenseitige relative Negation der durch ihn Unterschiedenen. Sollte also das rothe Ding als roth zugleich gelb seyn, so wäre damit der reine Widerspruch A = non A gegeben. Roth und Rund dagegen sind nicht negativ gegen einander, weil sie nicht unmittelbar unterschieden, in gar keiner unmittelbaren kategorischen Beziehung zu einander stehen; mithin kann auch das Rothe zugleich sehr wohl rund seyn.

relatives Nicht-Seyn ist. Seyn und Andersseyn, weil nicht schlechthin, sondern nur relativ unterschieden, stehen sich nicht rein negativ gegenüber, so daß sie sich gegenseitig ausschlössen, sondern als relativ unterschieden und damit zugleich relativ Eins stehen sie schon an sich in Vermittelung zu einander, und können daher — wie wir sogleich näher sehen werden — in einander übergehen; und dieses Uebergehen von Seyn in Andersseyn und umgekehrt wäre dann das Werden. Hegels Seyn und Nichts schließen sich dagegen nothwendig schlechthin aus, können mithin auch nicht sich vermitteln. Freilich soll ihre schlechthinnige Verschiedenheit oder Negativität gegen einander zugleich keine schlechthinnige seyn: obgleich „schlechthin verschieden," sollen sie doch zugleich auch „dasselbe" seyn. Allein dies ist offenbar eine reine contradictio in adjecto. Dasselbe kann unmöglich von einem Andern schlechthin verschieden und doch zugleich mit demselben Andern identisch seyn: sonst kann auch Eisen Holz und Holz Eisen seyn, d. h. ein hölzernes Eisen oder ein viereckiger Triangel, A = non A, wären eben so berechtigte Begriffe als Seyn = Nichts oder ein nichtsseyendes Seyn und ein seyendes Nichts. Derselbe Widerspruch liegt darin, daß die negativen Gegensätze oder schlechthinnigen Unterschiede doch zugleich sich aufheben und überhaupt nur als sich aufhebende seyn sollen. Denn der sich aufhebende Unterschied involvirt eben damit, daß er sich aufhebt, unmittelbar die Einheit der Unterschiedenen, ist also kein schlechthinniger, die Einheit ausschließender, rein negativer, sondern eben nur ein relativer, die Einheit einschließender (involvirender), zugleich positiver Unterschied. Das Bemühen, die Unterschiede erst zu negativen contradiktorischen Gegensätzen oder schlechthinnigen Unterschieden zuzuspitzen, um sie dann sich wieder als sich aufhebende d. h. relative Unterschiede darzuthun, ist mithin ein eben so überflüssiges als sich selbst widersprechendes Unternehmen. Es giebt schlechterdings keine „absolute Negativität;" sie ist eine bloße begriffliche Fiktion, in Wahrheit eben so unmöglich und undenkbar als der rein negative Gegensatz, und eine Dialektik, die auf ihr be-

ruht, kann daher nur auf ein leeres Spiel der Reflexion mit selbstgemachten Begriffen hinauslaufen.

Gesetzt aber auch, es gäbe rein negative Gegensätze, jedenfalls hat Hegel die Vermittelung der Unterschiede zur Einheit, — möge sie nun auf der absoluten Negativität oder worauf sonst beruhen, — also gerade das Dialektische in aller Dialektik auf keine Weise begreiflich gemacht. Nach ihm sollen, wie gezeigt, die verschiedenen Begriffe (als negative Gegensätze) selbst in einander über- und zur Einheit zusammengehen. Allein wie dies logisch möglich sey, ist mit keinem Worte dargethan: die Begriffe — gesetzt sie gingen wirklich in einander über und höben sich zu Momenten einer höhern Einheit auf, — thun dies sozusagen auf ihre eigne Hand; es geschieht eben nur, man weiß nicht wie und aus welchem Grunde, noch sieht man die Nothwendigkeit davon ein. Mit andern Worten: es ist ein wesentlicher Mangel der Hegelschen Dialektik, daß sie sich nicht auf ihren letzten Grund und Quell zurückführt, sondern in Wahrheit als bloße Voraussetzung auftritt, oder wenigstens ohne Weiteres operirt, ohne sich über ihre Berechtigung ausgewiesen zu haben. Der letzte Grund und Quell aller Dialektik kann nur in der logischen Natur der Einheit und Unterschiedenheit selbst liegen. Wenn auch die verschiedenen Begriffe (seyen sie abstrakte oder concrete) in einander übergehen und zur Einheit sich vermitteln, so ist doch dies Uebergehen und Sichvermitteln nur ein Sichaufheben ihrer Unterschiedenheit. Könnte also die Unterschiedenheit an sich nicht sich aufheben und in Einheit übergehen, läge es nicht in der Natur des Unterschieds überhaupt, Moment der Einheit zu seyn oder zu werden, so könnte auch überhaupt schlechthin von keiner Vermittelung die Rede seyn. Und umgekehrt, soll die Vermittelung philosophisch begründet und speculativ begriffen werden, so kann dies nur geschehen durch den Nachweis, daß sie in der logischen Natur, im speculativen Begriffe der Einheit und der Unterschiedenheit selbst ihren Grund habe.

Sehen wir nun zu, ob dies der Fall ist. Was ist Einheit? was ist Unterschiedenheit? und wie verhält sich diese zu jener? —

Soviel ist klar: stünden beide im rein negativen Gegensatze gegen einander, so wäre alle und jede Dialektik schlechthin unmöglich. Denn der rein negative Gegensatz ist schlechthin exclusiv, die negativ Entgegengesetzten können mithin nicht zusammen seyn noch von selbst zusammenkommen (sich einigen), und wenn sie ja aufeinanderstießen, so könnte das Resultat nur Kampf auf Leben und Tod, nur gegenseitige Vernichtung, also Nichts seyn. Negativ-Entgegengesetzte können daher auch nicht in einander übergehen oder Eines in das Andre sich aufheben: wie Blau in nicht-Blau, d. i. in das reine Nichts seiner selbst übergehen könne, ist eben so schlechthin unbegreiflich als das Uebergehen von Seyn (Etwas) in Nichts oder des Nichts in Seyn (während es sehr natürlich erscheint, daß Blau in Roth übergehe oder mit letzterem zu Roth-Blau sich vermittele). Nun wissen wir aber bereits: im rein negativen Gegensatze gegen einander können Einheit und Unterschiedenheit nicht stehen; denn dieser ist überhaupt undenkbar, und die Einheit als bloße Nicht-Unterschiedenheit, die Unterschiedenheit als bloße Nicht-Einheit ist so gewiß nichts, unmöglich, undenkbar, als das reine bloße nicht-Blau. Gleichwohl besteht der Unterschied doch nur darin, daß das Eine ist, was das Andre nicht ist; der Unterschied rein als solcher scheint also doch nur die gegenseitige Negation des Einen durch das Andere zu seyn. Sehen wir indessen näher zu, so zeigt sich: bei jeder Unterscheidung wird ganz dasselbe in dem Einen positiv (als seyend), in dem Andern negativ (als nicht-seyend) gesetzt, und diese Setzung als Ein Akt des Denkens (der unterscheidenden Thätigkeit) gefaßt, heißt Etwas von einem Andern unterscheiden. Indem aber Dasselbige in dem Einen als Seyn, im Andern als Nichtseyn gesetzt wird, so sind in dieser Vorstellung des Selbigen beide zugleich mit einander verknüpft. Und sofern dieses Identische im Einen wie im Andern, mithin als Position wie als Negation, zum Wesen und Begriffe der Unterschiedenen selbst gehört, so ist jedes derselben eben darin, worin es vom Andern unterschieden ist, im oder am Andern selbst mitgesetzt. Der Unterschied ist also das (relative) Nichtseyn des Einen im oder am Andern. Folglich

ist im Unterschiede ein relatives Nicht-seyn im oder am Seyn selbst gesetzt, also Seyn und relatives Nichtseyn in Einem, oder Seyn, das selbst zugleich relatives Nichtseyn ist, d. h. der Unterschied, rein objektiv gefaßt, ist das Andersseyn. Im Andersseyn sind Seyn und Nichtseyn zwar nicht dasselbe, nicht identisch, Seyn ist nicht gleich Nichtseyn, beide sind und bleiben vielmehr unterschieden. Gleichwohl aber sind beide im Andersseyn geeinigt, Andersseyn ist Einheit von Seyn und (relativem) Nichtseyn, mithin relative Einheit Unterschiedener. Ist also im Unterschiede am Seyn zugleich ein relatives Nichtseyn und somit das Seyn selbst als relatives Nichtseyn, in Einheit mit dem relativen Nichtseyn gesetzt, so involvirt der Unterschied selbst, der reine logische Begriff des Unterschieds, zugleich die relative Einheit der Unterschiedenen, weil die Einheit des Seyns und relativen Nichtseyns. Ist z. B. A roth, B dagegen blau, so ist A von B eben darin unterschieden, daß es nicht blau ist, und B von A, daß es nicht roth ist. A als roth ist mithin zugleich nicht-blau, also Roth = Nicht-Blau. Allein Roth und Nicht-Blau sind zugleich unterschieden: denn Gelb ist ebenfalls Nicht-Blau, nicht Blau also auch = Gelb; Roth dagegen ist nicht Gelb; folglich Roth zugleich nicht = nicht-Blau. Roth und nicht-Blau sind mithin Eins zugleich und unterschieden. Als unterschieden von nicht-Blau ist aber Roth die relative Negation von Nicht-Blau, also die Negation der Negation von Blau, folglich relativ Eins mit Blau: Blau und Roth sind eben darin relativ Eins, daß sie beide nicht Gelb sind, oder was dasselbe ist, daß jedes eine bestimmte Farbe ist. — Involvirt sonach der Unterschied selbst, seinem reinen Begriffe nach, die relative Einheit der Unterschiedenen, so ist er auch selbst nur ein relativer.

Umgekehrt involvirt die Einheit ihrem reinen Begriffe nach den Unterschied. Denn besteht der Unterschied darin, daß das Eine nicht ist, was das Andre ist, so kann die Einheit (als Gegensatz der Unterschiedenheit) nur darin bestehen, daß das Eine ist, was das Andre ist, oder daß beide dasselbe sind. Allein von Einem und Anderm, von Zweien überhaupt kann nur die Rede seyn, sofern

sie in irgend einer Beziehung unterschieden und unterscheidbar sind. Die Einheit ist also die Identität relativ Unterschiedener, also auch selbst nur relative Identität. Aber, wird man sagen, dies ist nicht Einheit, sondern Gleichheit; Einheit ist vielmehr Sich-selbst-Gleichheit, Identität mit sich; das Eine ist das Sich-auf-sich-Beziehende, Mit-sich-Identische, das gleichmäßige, continuirlich-Selbige, ohne Anderheit, ohne Scheidung, ohne Negation in sich: Wasser und Wasser ist Eins und dasselbe, weil eben Wasser = Wasser, d. h. sich selber gleich ist. Wohl. Allein um Etwas als sich selber gleich zu denken, muß ich es nothwendig doppelt denken, es sich selber gegenüberstellen. Dies vermag ich aber nicht, ohne es von sich zu unterscheiden, ohne also das Eine als von sich unterschieden und somit in die Einheit den Unterschied zu setzen. Dieser Unterschied soll (nach der gewöhnlichen Ansicht) zwar nur in Gedanken gesetzt, kein reeller und somit in Wahrheit kein Unterschied seyn. Allein dies Sollen ist ein bloßes Sollen, in Wahrheit ein Nichtseyn, eine Illusion. Soll das Eine sich selber gleich seyn, so muß es auch in seinem Seyn zugleich in oder von sich unterschieden seyn. Denn Sich-selber-gleich-Seyn kann nur heißen, daß es durchweg, continuirlich, gleichmäßig dasselbe sey, oder daß kein Theil, kein Punkt in ihm sey, der nicht mit jedem andern Eins und dasselbe wäre. Als diese durchgängige, continuirliche, gleichmäßige Identität ist es aber nothwendig continuirliche, wenn auch unendliche Größe, weil eben als theilbar oder Theile habend gesetzt: nur bei dem Theilbaren kann davon die Rede seyn, daß jeder Theil, jedes Stück, jeder Punkt dem andern schlechthin gleich sey. Das Theilbare aber muß nothwendig Unterschiede, wenn auch latente, aufgehobene Unterschiede, Unterschiede in der Einheit oder als Momente der Einheit enthalten: sonst kann es weder theilbar seyn noch als theilbar gedacht werden. Folglich involvirt die Einheit auch als Sich-selber-gleich-Seyn den Unterschied, ist mithin nur relative Einheit.

Fassen wir die Sache von einer andern Seite, so ist das Resultat dasselbe. Die absolute Einheit und die absolute Un-

terschiedenheit sind, wie ich bereits anderwärts dargethan, schlechthin undenkbar. Denn zum Denken gehört nothwendig ein Gedanke (Gedachtes) im Unterschiede vom Denken. Die absolute, allen Unterschied ausschließende Identität würde dagegen nothwendig auch diesen Unterschied ausschließen, kann mithin selbst niemals Gedanke seyn. Außerdem würde sie das schlechthin Unbestimmte, das Nichts aller Bestimmtheit seyn: denn jede Bestimmtheit involvirt den Unterschied, weil Bestimmtheit überhaupt nur denkbar ist als relative Negation, als Seyn, das ein Andersseyn ausschließt, mithin als unterschieden von einem andern Seyn. Als das schlechthin Unbestimmte ist sie aber wiederum schlechthin undenkbar: denn das Gedachtwerden involvirt den Unterschied des Gedachten vom Denken und damit die Bestimmtheit; und die reine Unbestimmtheit ist nur die Negation aller Bestimmtheit, der rein negative Gegensatz, mithin Nichts, ebenso undenkbar als das reine Nichts. — Aus demselben Grunde ist aber auch die absolute Unterschiedenheit schlechthin undenkbar. Denn im absoluten, alle Einheit schlechthin ausschließenden Unterschiede würde das Eine in schlechthin keiner Beziehung das Andre, also das Eine die schlechthinnige Negation des Andern seyn. Dann aber müßte (wie schon gezeigt), wenn das Eine als seyend, das Andre vielmehr als nichtseyend, und wenn jenes als Gedachtes, dieses als nicht Gedachtes gefaßt werden. Allein das nicht Seyende kann auch von keinem Andern unterschieden-seyn, und das nicht Gedachte von keinem Andern als unterschieden gedacht werden. — Ist aber sonach die absolute Einheit wie die absolute Unterschiedenheit gleichermaßen undenkbar, so ist alle Einheit und alle Unterschiedenheit nothwendig nur eine relative, d. h. Einheit, welche den Unterschied, und Unterschiedenheit, welche die Einheit nicht aus-, sondern einschließt, involvirt.

In der den Unterschied involvirenden Einheit ist der Unterschied das Immanente, von der Einheit Umschlossene, also das Innere, der Inhalt, die Einheit dagegen das Umschließende, das Aeußere, die Form; diese also das Erscheinende, jener das Nicht-Erscheinende, Latente, Unsichtbare. Das durch den inneren Un-

terschied Unterschiedene kann selbst nur ein *Inneres* seyn, d. h. es kann nicht Eins dem Andern äußerlich, nicht *außer* einander, sondern nur *in einander* seyn. Die den Unterschied involvirende oder wie man sich gewöhnlich auszudrücken pflegt, in sich unterschiedene Einheit ist mithin das Ineinander von Unterschiedenen. Nun ist aber *alle* Einheit nothwendig eine nur relative, in sich unterschiedene. Die Einheit überhaupt, ihrem reinen Begriffe nach, ist also das Ineinander Unterschiedener oder von Unterschiedenen, die als in einander, als immanent in der Einheit, nur *Momente* der Einheit *selbst* sind.

Umgekehrt ist in der relativen, die Einheit involvirenden Unterschiedenheit die Einheit das Innere, die Unterschiedenheit das Aeußere, die Form; jene das Latente, Nicht-Erscheinende, diese das Erscheinende. Das so Unterschiedene wird mithin zwar sich gegenseitig äußerlich, außer einander seyn; aber es ist nothwendig ein Außereinander von *Einern*, d. h. von Solchem, das innerlich relativ Eins ist. Alle Unterschiedenheit ist sonach ein Außereinander von Einern, alle Einheit ein Ineinander von Unterschieschiedenen.

Halten wir uns, ohne auf weitere Consequenzen einzugehen, an diesen einfachen logischen Gegensatz, so leuchtet ein, daß Einheit und Unterschiedenheit *selbst* nur *relativ* unterschieden und somit relativ *Eins* sind. Denn danach ist die Einheit nur Unterschiedenheit *in sich*, *innere* Unterschiedenheit des äußerlich Einen, die Unterschiedenheit (Mannichfaltigkeit) dagegen Unterschiedenheit *außer* sich, *äußere* Unterschiedenheit des innerlich Einen. Beide sind mithin *Unterschiedenheit*, diese ist das ihnen Gemeinsame, worin sie *Eins* sind; ihr Unterschied besteht nur in der besondern Art und Weise, in welcher der Eine allgemeine Begriff der Unterschiedenheit überhaupt sich darstellt, dort als ein Ineinander von Unterschiedenen, hier als ein Außereinander (als Unterschiedlichseyn) von Einern. Mit andern Worten: Einheit und Mannichfaltigkeit sind nur Specificationen oder besondre Formen des allgemeinen Begriffs der Unterschiedenheit überhaupt. Eben so sehr sind sie aber auch beide nur besondere Formen des all-

gemeinen Begriffs der Einheit. Denn ist die Unterschiedenheit (Mannichfaltigkeit, Vielheit) nur das Außereinander von innerlich Einem, ist also jedes der Vielen innerlich nicht nur mit dem andern, sondern auch in sich selbst Eins, also eine Einheit, so kann der Unterschied (das Außereinander) dieser Einer nur darauf beruhen, daß Jedem eine besondere, bestimmte, von den andern unterschiedene Einheit zukommt. Die Einheit überhaupt ist mithin das allen Gemeine, das, worin sie Eins sind, oder was dasselbe ist, die Einer sind nur besondre Formen, Specificationen, Modificationen des allgemeinen Begriffs der Einheit. Dann aber ist die Unterschiedenheit selbst nur die Einheit in ihrer Specification, in welcher sie sich in mannichfaltige Einheiten besondert, von denen jede ein besonders bestimmtes Ineinander von Unterschiedenem ist und die eben darum außereinander d. h. eine Unterschiedenheit (Mannichfaltigkeit) von Einern sind.

Der reine allgemeine Begriff der Unterschiedenheit ist die Kategorie, die Unterscheidungsnorm, nach und vermöge welcher alle Unterschiede, auch die der Einheit und Unterschiedenheit selbst, als Unterschiede gesetzt und erkennbar, an sich selbst unterschieden, wie von unserm nach-unterscheidenden Denken zu unterscheiden sind, unter welche also auch der Begriff der Einheit fällt, weil sie eben nur Einheit ist als relativ unterschieden von der Unterschiedenheit und somit selbst nur eine besondere Form der Unterschiedenheit. Eben so ist der reine allgemeine Begriff der Einheit die Kategorie, nach und vermöge welcher Alles, was Eines ist, als Einheit gesetzt und erkannt, so wie ein Eines vom andern unterschieden wird, unter welche mithin auch die Unterschiedenheit fällt, sofern sie nur ein Außereinander von Einern, d. i. eine Vielheit (Unterschiedenheit) besondrer, eigenthümlich bestimmter Einheiten ist. Einheit und Unterschiedenheit in ihrer Relativität sind die sich gegenseitig fordernden, sich immanent auf einander beziehenden Ur-Kategorieen, weil nur unter ihrer Voraussetzung die Dinge gemäß den übrigen Kategorieen (der Qualität, Quantität u. s. w.) unterschieden und als unterschieden erkannt werden können. —

Was folgt nun aus dieser Erörterung der Begriffe der Ein-

heit und des Unterschieds für den eigentlichen Gegenstand unserer Untersuchung, die Dialektik? — Zunächst nur die logische Möglichkeit derselben, die Möglichkeit nämlich, daß die Unterschiedenheit in Einheit und umgekehrt übergehen kann oder was dasselbe ist, daß die Unterschiedenen zur Einheit sich vermitteln können. Denn sind Einheit und Unterschiedenheit überhaupt nicht negative, absolute, sondern nur relative Gegensätze, so ist der Uebergang von Unterschiedenheit in Einheit nicht ein Uebergang von Ja in Nein, von Position in Negation, von Seyn in Nichts, sondern von Seyn in Andersseyn. Ein solcher Uebergang liegt aber in jeder Thätigkeit: Thätigkeit ihrem reinen Begriffe oder vielmehr ihrer reinen Anschauung nach ist eben nur Uebergehen aus Thun in That; die That aber ist nur das Andersseyn des Thuns, Thun mit einer Bestimmtheit, mit einer relativen Negation. Dieses Uebergehen rein als solches ist, wie ich anderwärts zu zeigen gesucht (Grundlegung des Syst. d. Phil. S. 17.), ein schlechthin continuirliches, ohne alle Zweiheit in sich und mithin durchaus nichts Sichwidersprechendes: reine Thätigkeit (Bewegung) ist vielmehr eine schlechthin einfache Anschauung, so einfach als Roth und Blau. So gewiß mithin Thätigkeit logisch möglich ist, so gewiß kann auch (logisch) die Einheit in Unterschiedenheit und umgekehrt übergehen. Allein Einheit und Unterschiedenheit sind an sich, ihrem reinen Begriffe nach, nicht nothwendig Thätigkeiten: die Einheit ist das In-einander-Seyn von Unterschiedenen, die Unterschiedenheit das Außer-einander-Seyn von Einern; das Seyn aber ist an sich nicht nothwendig Thätigkeit, es ist vielmehr gleichgültig gegen diese Bestimmung, es kann sowohl thätig als unthätig seyn. Daß gleichwohl alles wirkliche Seyn nothwendig als Thätigkeit gedacht werden muß, liegt nicht in ihm selbst, sondern im Denken: es kann nicht reine Unthätigkeit seyn, zunächst weil das Denken Thätigkeit und doch zugleich Seyn ist, Thätigkeit und reine Unthätigkeit in Einem aber eine contradictio in adjecto wäre, demnächst weil unser Denken nur im Zusammenwirken mit dem reellen Seyn zu Gedanken kommt. Ist aber

sonach alles Seyn nothwendig irgend welche Thätigkeit, so müssen auch Einheit und Unterschiedenheit, sofern sie selbst seyende Bestimmungen des Seyns sind, als thätig gefaßt werden. Sie sind aber seyende Bestimmungen, weil sie in letzter Instanz die Urkategorieen sind, nach denen alles Seyende als (in sich) Eines wie (von Anderm) unterschieden gesetzt ist, weil also alles Seyende eben als Seyendes Eines und unterschieden und nur kraft seiner Einheit (in sich) und Unterschiedenheit (von Andrem) ist, was es ist. Einheit und Unterschiedenheit können nun aber auf doppelte Weise thätig seyn. Zuvörderst kann die Thätigkeit der Einheit darin bestehen, daß sie sich selber (und damit das Seyn) in sich unterscheidet und die Unterschiede in sich zusammenhält. Damit setzt sie sich selbst erst als Einheit: denn nur die in sich unterschiedene, Unterschiede in sich befassende Einheit ist Einheit. Dieser sich selbst setzenden Einheit entspricht die sich selbst setzende Unterschiedenheit, d. h. die Thätigkeit, welche Andres von sich und von Andrem unterscheidet und die Unterschiedenen außer einander hält: eben damit setzt sie eine Mannichfaltigkeit verschiedener Einer d. h. sich selbst. Diese Thätigkeit, durch welche die Einheit und Unterschiedenheit überhaupt erst gesetzt werden, ist, wie sich von selbst versteht, noch kein Uebergehen der Einheit in Unterschiedenheit und umgekehrt: denn Einheit und Unterschiedenheit müssen selbst erst seyn, ehe sie in einander übergehen können. Wird dagegen die gesetzte, vollzogene, daseyende Einheit als Thätigkeit gefaßt, d. h. wird Thätigkeit und (gesetzte) Einheit als Eins gefaßt, so kann diese Thätigkeit nur im Uebergehen der Einheit in Unterschiedenheit bestehen. Denn alle Thätigkeit ist Uebergehen aus Thun in That oder Uebergehen der Thätigkeit selbst in That, d. i. des Seyns in Andersseyn, hier also Uebergehen der Einheit in ihr Andersseyn. Das Andersseyn der Einheit aber ist die Unterschiedenheit. — Aus denselben Gründen ist die Thätigkeit der gesetzten, daseyenden Unterschiedenheit nothwendig ein Uebergehen ihrer selbst in Einheit. — Werden sonach Einheit und Unterschiedenheit nicht bloß als schlechtweg daseyende, nicht bloß als ruhende, starre, todte Bestimmtheiten der Dinge, sondern, weil

eben selbst *seyende*, das Seyn und Wesen der Dinge betreffende Bestimmungen, vielmehr als *thätig* gefaßt, so ergiebt sich damit die Basis aller Dialektik, das Uebergehen der Unterschiedenheit in Einheit und umgekehrt, ganz von selbst.

Jedenfalls leuchtet unmittelbar ein: soll eine *neue* (concrete, in sich unterschiedene) Einheit *entstehen*, so kann dieß nur dadurch geschehen, daß Unterschiedenes zur Einheit zusammengeht (sich vermittelt), d. h. daß eine Mehrheit von Einern aus ihrem Außereinanderseyn (ihrer Unterschiedenheit) in ihr Ineinanderseyn (in Einheit) übergeht. Und umgekehrt, soll eine Mannichfaltigkeit *neu entstehen*, so kann dies nur dadurch geschehen, daß eine Einheit sich auflöst, d. h. daß das in der Einheit zusammengehaltene Unterschiedene aus seinem Ineinander in Außereinander übergeht. (So entsteht z. B. die Einheit, die wir Wasser nennen, indem Hydrogen und Oxygen aus Außereinander in Ineinander übergehen, und umgekehrt aus der Einheit die Mannichfaltigkeit, wenn beide Elemente aus Ineinander in Außereinander übergehen. *Wie* dies *genetisch* möglich sey, wird freilich Niemand sagen können. Aber daß es *logisch* möglich sey, liegt in der obigen Erörterung der Begriffe der Einheit und des Unterschieds.) Giebt es also ein Entstehen und Vergehen der Dinge, so *muß* es ein Uebergehen der Unterschiedenheit in Einheit und umgekehrt geben. Denn die Dinge sind nur Dinge, sofern sie gemäß den Kategorieen der Einheit und Unterschiedenheit selbst unterschieden und Eines (unterschiedliche Einheiten) sind.

Allein mit diesem Uebergehen der Unterschiedenheit in Einheit und umgekehrt ist der Dialektik noch wenig geholfen: es ist damit nur ihre Basis, noch nicht sie selber gegeben. Denn mit diesem Uebergehen ist an sich ein bloßer Kreislauf gesetzt, ein schaaler, sich beständig wiederholender Wechsel des Entstehens von Einheiten und ihres Vergehens in Unterschiedenheit. Die Dialektik aber will Fortschritt von einer Stufe zur andern, Erhebung von niederen Formen (Begriffen) des Seyns zu höheren, Uebergehen der ärmeren unvollkommneren Einheiten in reichere, vollkommnere und schließliches Zusammengehen aller in Eine höchste,

absolute Einheit. Dahin geht der Trieb der Vernunft; dahin strebt mithin auch die Dialektik. Nun leuchtet aber ein, daß jener schaale Kreislauf sich vom Begriffe der Einheit und Unterschiedenheit aus nicht durchbrechen läßt. Denn in beiden Begriffen liegt an sich durchaus nichts von einem Fortschritte, von einem Uebergange niederer Einheiten in höhere, noch von einem endlichen Abschlusse in einer absoluten Einheit. Eben so wenig liegt ein solcher Fortschritt an sich im Begriffe des Seyns, noch im Begriffe der Thätigkeit, noch überhaupt in den einzelnen Begriffen, seyen sie die allgemeinen Begriffe der Logik (die Kategorieen) oder die concreten der Natur- und Geistesphilosophie. Alles angebliche Uebergehen der Begriffe selbst beruht, bei Hegel wenigstens, auf bloßer Illusion oder willkührlichen Fiktionen und Unterstellungen: an sich ist es durchaus nicht begrifflich nothwendig, weder daß das Seyn in Werden, das Werden in Daseyn xc. noch daß der Mechanismus in Chemismus, die geologische Natur in die vegetabilische u. s. w. übergehe.

Von einem solchen Uebergehen kann nur die Rede seyn, wenn anderweitig dargethan ist, daß das Seyn nothwendig in einem Processe der Entwickelung begriffen ist, der ein bestimmtes höchstes Ziel, einen letzten Zweck hat: nur der Zweck oder besser, die Endursache als Grund des Seyns und Motiv seiner Entwickelung kann das Seyn über sich selbst, über seine jedesmalige Entwickelungsstufe (Bestimmtheit) hinaustreiben, zu immer höheren Formen erheben, die niedern Formen zum Mittel der höheren und zuletzt alle zu Momenten des realisirten Zweckes selbst aufheben. Dieser Zweck müßte zugleich die Herstellung einer letzten allumfassenden Einheit seyn; und von ihm aus angesehen wäre das reelle Seyn selbst nur die Realisirung dieses Zweckes. Jeder Zweck aber setzt ein ihn setzendes Denken voraus: denn so lange er Zweck, d. h. noch nicht vollständig realisirt ist, ist er kein reelles, mithin, wenn er überhaupt ist, nothwendig ein ideelles Seyn, ein Gedanke. Alle Dialektik, die mehr seyn will als ein schaaler Kreislauf ohne Ziel und Zweck und somit ohne Vernunft, die also ihre Geburt (das Bedürfniß der Vernunft nach Einheit) verleugnet — womit sie

nur sich selbst verleugnen würde, denn giebt es keine Vernunft in der Welt, so braucht es auch keine Einheit des Mannichfaltigen zu geben, — setzt sonach ein absolutes Denken, eine zwecksetzende Thätigkeit voraus, welche das reelle Seyn als einen Proceß zweckmäßiger Entwickelung und damit die Dialektik als Form dieses Processes setzt, welche aber eben deshalb selbst nothwendig außerhalb aller Dialektik steht. Nur nachdem der Begriff des Absoluten als des absoluten Geistes gewonnen und wissenschaftlich festgestellt ist, und nur nachdem von ihm aus der Zweck des weltlichen Seyns in der Vergeistigung des Materiellen und der Einigung des Weltlichen mit dem Absoluten gefunden und dargethan ist, — nur aus diesen Prämissen kann der volle Begriff der Dialektik als der Form der Verwirklichung dieser Einigkeit und damit der letzten allumfassenden Einheit sich ergeben. Die Logik kann durch ihre Erörterung der allgemeinen Begriffe der Einheit und des Unterschieds nur die (logische) Möglichkeit einer solchen Dialektik nachweisen. Dieser Nachweis ist indessen insofern die Hauptsache, als ohne ihn von Dialektik überhaupt gar nicht die Rede seyn kann; ja er enthält bei näherer Betrachtung sogar bereits eine Hinweisung auf das absolute, alle Dialektik erst setzende Denken. Denn sind Einheit und Unterschiedenheit in letzter Instanz die sich gegenseitig fordernden, sich aufeinander beziehenden Urkategorieen, nach denen (zufolge ihrer eignen relativen Einheit) alle Dinge als relativ Eins und unterschieden gesetzt sind und von uns erkannt werden, so muß es nothwendig eine Thätigkeit geben, welche gemäß diesen Kategorieen die Dinge von einander unterscheidet und als unterschiedliche Einheiten setzt. Diese Thätigkeit muß zugleich von den durch sie erst gesetzten Dingen unterschieden seyn, und zwar kann sie nur sich selbst gemäß den Kategorieen von den Dingen unterscheiden. Indem sie dies thut, indem sie gemäß den Kategorieen der Einheit und Unterschiedenheit sich von den Dingen (als unterschiedlichen Einheiten) unterscheidet, setzt und bestimmt sie sich selbst als Einheit, aber als von den Dingen unterschiedene Einheit. Ihre Unterschiedenheit von den mannichfaltigen Einheiten, welche die Dinge darstellen und selbst sind, besteht eben darin, daß sie die sich

absolute Einheit. Dahin geht der Trieb der Vernunft; dahin strebt mithin auch die Dialektik. Nun leuchtet aber ein, daß jener schaale Kreislauf sich vom Begriffe der Einheit und Unterschiedenheit aus nicht durchbrechen läßt. Denn in beiden Begriffen liegt an sich durchaus nichts von einem Fortschritte, von einem Uebergange niederer Einheiten in höhere, noch von einem endlichen Abschlusse in einer absoluten Einheit. Eben so wenig liegt ein solcher Fortschritt an sich im Begriffe des Seyns, noch im Begriffe der Thätigkeit, noch überhaupt in den einzelnen Begriffen, seyen sie die allgemeinen Begriffe der Logik (die Kategorieen) oder die concreten der Natur- und Geistesphilosophie. Alles angebliche Uebergehen der Begriffe selbst beruht, bei Hegel wenigstens, auf bloßer Illusion oder willkührlichen Fiktionen und Unterstellungen: an sich ist es durchaus nicht begrifflich nothwendig, weder daß das Seyn in Werden, das Werden in Daseyn ꝛc. noch daß der Mechanismus in Chemismus, die geologische Natur in die vegetabilische u. s. w. übergehe.

Von einem solchen Uebergehen kann nur die Rede seyn, wenn anderweitig dargethan ist, daß das Seyn nothwendig in einem Processe der Entwickelung begriffen ist, der ein bestimmtes höchstes Ziel, einen letzten Zweck hat: nur der Zweck oder besser, die Endursache als Grund des Seyns und Motiv seiner Entwickelung kann das Seyn über sich selbst, über seine jedesmalige Entwickelungsstufe (Bestimmtheit) hinaustreiben, zu immer höheren Formen erheben, die niedern Formen zum Mittel der höheren und zuletzt alle zu Momenten des realisirten Zweckes selbst aufheben. Dieser Zweck müßte zugleich die Herstellung einer letzten allumfassenden Einheit seyn; und von ihm aus angesehen wäre das reelle Seyn selbst nur die Realisirung dieses Zweckes. Jeder Zweck aber setzt ein ihn setzendes Denken voraus: denn so lange er Zweck, d. h. noch nicht vollständig realisirt ist, ist er kein reelles, mithin, wenn er überhaupt ist, nothwendig ein ideelles Seyn, ein Gedanke. Alle Dialektik, die mehr seyn will als ein schaaler Kreislauf ohne Ziel und Zweck und somit ohne Vernunft, die also ihre Geburt (das Bedürfniß der Vernunft nach Einheit) verleugnet — womit sie

Recensionen.

Die praktische Seite der Philosophie.

Vom

Präl. G. Mehring in Schwäbisch-Hall.

Mit Rücksicht auf die Werke: System der speculativen Ethik, eine Encyklopädie der gesammten Disciplinen der praktischen Philosophie v. Dr. Joh. Ulr. Wirth. 2 Bde. Heilbronn. Drechsler. 1841 und 42. Physiologie des freien Willens v. Dr. H. Löwenthal. Glogau und Leipzig, J. Prausnitz. 1843. Die Grund-Begriffe der ethischen Wissenschaften, dargestellt v. G. Hartenstein, ord. Prof. der Philosophie zu Leipzig. Leipzig, Brockhaus. 1844. Theologische Ethik. Von Dr. Rich. Rothe, Großh. Bad. Kirchenrath, ord. Professor der Theol. ꝛc. zu Heidelberg. Wittenberg, Zimmermann. 1845. 2 Bde.

Die philosophische Bewegung hat sich erholt von ihrer Vernachlässigung der praktischen Seite. Dies läßt sich am besten an Werken, wie die vorgenannten, zu welchen aber noch manche mehr diese und jene einzelne Punkte behandelnde hinzugefügt werden könnten, einsehen. Es dürften sich indessen gerade die genannten auch darum zur Auswahl eignen, weil sie mehrere Hauptrichtungen der neuern Speculation vertreten, Wirth und Löwenthal mehr die Hegel'sche, Hartenstein die Herbart'sche, und Rothe die Schleiermacher'sche, doch diese allerdings mehr nur in untergeordneten Auseinandersetzungen und Verhältnissen, während auch Rothe, wie wir bald sehen werden, in Princip und Ziel der Ethik mehr zu Schelling und Hegel neigt.

Ohnehin soll mit der eben genannten Classification nichts weniger gesagt seyn, als daß die gedachten Werke die bloßen Commentare ihrer Vorgänger seyen, was durchaus nicht der Fall ist, wie sich sehr bald bei näherer Betrachtung kund geben wird.

I. Stellung der praktischen Philosophie im Systeme.

Wenn die Philosophie wieder auf das Praktische sich wenden würde, so ließ sich erwarten, daß das nur in einer veränderten Gestalt und nicht mehr in der Weise geschehen könnte, wie es frühere Schulen bis auf Kant behandelt hatten, die von der praktischen Philosophie als einem Theile der Philosophie sprachen, der etwa neben der theoretischen unter dem allgemeinen Begriff der Philosophie als dem Ganzen befaßt wäre. Ja Kant selbst hatte diesen Dualismus so auf die Spitze getrieben, indem er ein doppeltes Princip für beide Theile der Philosophie, eine doppelte Vernunft statuirte, die auch ein ganz entgegengesetztes Resultat, jene ein negatives, wenigstens skeptisches, diese ein positives, hatten, daß eben auf diese Weise der Uebergang aufs beste vorbereitet wurde zu einer andern Behandlung. Die praktische Philosophie gewann unmittelbar selbst eine theoretische Bedeutung eben indem der einseitige Gebrauch der theoretischen Vernunft als unzulässig nachgewiesen wurde. Ihr reiner Gebrauch wurde als theoretischer corrigirt, und ein positiver Gehalt der reinen Vernunft nur als reiner praktischer Vernunft vindicirt. Somit war die unnatürliche Spaltung zwischen theoretischer und praktischer Philosophie zugleich aufs schärfste gesetzt und aufgehoben, und es ist völlig auf der Höhe der hierdurch gewonnenen Resultate Posto gefaßt, wenn man die Ethik ihrem allgemeinen Begriffe nach erklärt für „die Wissenschaft des absoluten Geistes als des sein absolutes Selbstbewußtseyn zu seiner ebenso unendlichen Realität verwirklichenden Willens" (Wirth S. 1.). Freilich merken wir es gleich dieser Definition an, daß sie nicht unmittelbar bloßes Resultat der Kantischen Forschung ist, sondern daß zwischen inne noch eine bedeutende Bewegung der Philosophie muß eingetreten seyn. Durch die Abfertigung der bisherigen Metaphysik, durch die Ueberleitung des theoretischen Interesses in die praktische Vernunft hatte diese oder deutlicher ge-

sprochen der Wille — denn praktische Vernunft ist eben nur der wahre Wille im Gegensatz zu dem mit sinnlichen Motiven erfüllten Begehren — eine gewisse autokratische Stellung eingenommen, zunächst in der Form des Ichs, das aber bald, schon in der nächsten philosophischen Generation nach Kant wenigstens als absolutes bezeichnet wurde. Sobald dieses geschehen war, ließ man auch sogleich die Brücke hinter sich fallen, auf welcher man zu dieser Höhe aufgestiegen war, und man beharrte nun zwar auf der Einheit der Philosophie, aber die theoretische Seite bekam schnell wieder das Uebergewicht, sofern es eben nun zur Aufgabe wurde, alle die Sätze des Wissens aus dem absoluten Ich zu entwickeln, und sofern überhaupt bei jeder Wissenschaft, am meisten bei einer so abstrakten wie die Philosophie, sich das natürliche Uebergewicht auf die abstracte Wissens-Seite neigt. Die Zwiespältigkeit war aufgehoben, aber das abstracte Wissen herrschte um so tyrannischer als ein absolutes, je mehr es noch der Anstrengungen eingedenk war, deren es bedurfte, um diese Einheit zu erringen. Man gab scheinbar wenigstens nun auch noch das Ich, den einzigen zweideutigen Ueberrest jenes Siegs der Philosophie als praktischer über sie als theoretische, Preiß und die logische Idee als die absolute und als das Absolute wurde nun die Form des Princips aller Philosophie. Wenn von da aus unmittelbar die Philosophie ihrer praktischen Bedeutung wieder inne werden, wenn sie ihr Princip als Willen reflectiren sollte, so mußte dann nothwendig eine Definition entstehen, wie die oben angeführte.

So wenig aber die Philosophie bei dieser stehen bleiben kann, so dürfen wir sie doch auch nicht zu gering anschlagen. Sie involvirt fürs Erste die Erkenntniß, daß jedes Denken auch in der Einheit des Wollens sey und jedes Princip des Wissens, wenn es wirkliches Princip sey, auch ein Princip des Wollens und selbst Wollen seyn müsse. Sie verschafft sodann dem Gebiete des Wollens eine Allgemeinheit, dem Blick auf dasselbe eine gewisse Weitsichtigkeit, die wirklich als ein Vorzug anerkannt werden muß. Dieser Vorzug ist es auch, den wir besonders dem Wirthschen Werke nachrühmen möchten, daß es den einen Willen in allen

Formen des Lebens wieder aufsucht. Freilich ist in dem pantheistischen Standpunkt, den es einnimmt, auch zugleich ein Hinderniß geschaffen, den Willen, den es in seinem Umfang darstellt, wie wir es überhaupt nicht leicht, aber am wenigsten in der neuen Zeit finden, in seiner Qualität vollständig aufzufassen, und der Kampf, in welchen der Verf. bei seiner Darstellung mit seinem Princip geräth, mag auch gewiß am bedeutendsten mitgewirkt haben, daß er sich in seinen spätern Schriften immer mehr von diesem pantheistischen Standpunkte entfernt.

Die Geschichte ist zwar die pragmatische Exposition der Idee, die Geschichte der Philosophie die Exposition der philosophischen Idee, eine Anschauung, die wir hauptsächlich Hegel verdanken. Aber soviel Logik, logischer Zusammenhang, darum in der Geschichte ist, so darf doch diese Annahme nicht so weit gehen, die Geschichte, und namentlich die Geschichte der Philosophie, von allem und jedem logischen Fehler freisprechen zu wollen. Wir wissen, daß wir auf diese Weise gerade mit denjenigen in Zwist gerathen, welche von nichts Seyendem hören wollen als eben von der absoluten Idee. In ihrer Entwickelung finden freilich die logischen Fehler keinen Raum. Aber da es eben diese Voraussetzung ist, deren Bestand Bedenken erregt, so muß ihre Geltung vorläufig wenigstens in soweit suspendirt werden, daß wir annehmen dürfen, bei dieser Entwicklung laufe allerlei Menschliches mit unter, Menschen haben ihren Antheil an der Geschichte, und sie machen ihre Fehler, welche dasjenige, was Jene die Idee, das Absolute, nennen, zu verbessern Arbeit genug haben mag, und es wird auch in dieser Beziehung nothwendig seyn, die Philosophie als eine menschliche zu erfassen, um den Gang ihrer Geschichte menschlich zu begreifen.

Ein solcher Fehler war es ohne Zweifel, daß nachdem durch Kant die Philosophie das subjektive Moment gewonnen hatte, sie mit demselben in die Form des Absoluten mit einer Hast hineinsprang, durch welche sie eigentlich wieder verlor, was sie so eben errungen hatte. Und in der That, diese Absolutheit wurde nur wie durch Decret verfügt: c'est notre bon plaisir. Das Ich warf

unwillig seine Schranke weg und erklärte: ich will absolut seyn! Ganz gut, man hatte ja den Standpunkt des Willens eingenommen, aber doch wäre es nothwendig gewesen, eben auf diesem sich etwas vorsichtiger umzusehen. Man war zu der Einsicht gelangt, daß in allem Denken ein Wollen sey, aber diese Einsicht war nur halb vollendet, so lange man nicht auch das recht festhielt, daß in allem Wollen ein Denken seyn müsse. Kant hatte den Inhalt des Willens in der Form eines kategorischen Imperativs aufgestellt. Aber bei dieser Sprache des: Du sollst, mußte man doch wissen: wer spricht so? Hier, in dieser Form, wurde ja von Motiven die Rede, und nicht nur der unmittelbare Inhalt des Wollens, nicht nur das, was gewollt wurde, war Postulat, sondern auch über das: wie gewollt werden könne, bedurfte es bekanntlich nach Kantischer Auffassung noch etwelcher Postulate. Darauf mußte man nothwendig reflectiren, wenn die eben errungene Subjectivität nicht mit dem nächsten Schritt wieder verloren gehen, wenigstens nur in einer unberechtigten Zweideutigkeit fortbestehen sollte. Man mußte gerade schon durch Kant darauf geführt werden, daß man bei dem Wollen es mit einem Verhältniß zu thun habe, und auf die Entwicklung dieses Verhältnisses mußte eingegangen werden, um Anfang und Ziel des Philosophirens zu finden, um nicht die Form der Individualität, näher bei dem Wollen die Form der Persönlichkeit, leichtsinnig wegzuwerfen und damit, weil man alle und jede Objectivität überwunden zu haben meinte, sofern ohne Objekt kein Subjekt, in der That nur noch eine erheuchelte Subjectivität übrig zu lassen.

Statt mit Ruhe in diese Entwicklung dessen, was Kant die praktische Vernunft genannt hatte, einzugehen, sprang man also eigentlich in die Form des Absoluten hinein, proklamirte, weil es nicht anders gehen wollte, die Absolutheit des Ichs und verdarb damit gleichermaßen den Begriff des Willens und des Absoluten. Die Wissenschaft verträgt keine Proklamationen dieser Art, und der voreilige Fortschritt muß corrigirt werden, indem zu der jäh verlassenen Menschlichkeit der Philosophie wieder umgekehrt wird. Wir sehen es deutlich, wie die Geschichte der Philosophie ihre logischen

Mängel mit unerbittlicher Strenge ergänzt, wenn wir nur auf L. Feuerbach's Bestrebungen achten, als dessen eigentliche Bedeutung wir allein das erkennen, die Spekulation aus Wolkenkukuksheim zurückzuholen und ihr möglichst derb ihre Menschlichkeit zur Anschauung zu bringen. Auf diese Weise rächt sich das verkannte Moment der Menschlichkeit; Feuerbach nimmt dessen Rechte wieder mit allem Nachdruck in Anspruch und wird dadurch, so paradox dies auch lauten mag, das consequente Correctiv der pantheistischen Richtung. Paradox klingt es nur, weil auch Feuerbach gleich wieder mit der schärfsten Einseitigkeit, weniger in streng wissenschaftlichee Form der Forschung, als nur von einem wissenschaftlichem Trieb geleitet, den Inhalt des Philosophirens für einen nur menschlichen nimmt, und damit seinen wirklichen Gegnern, den pantheistischen Absolutisten, näher gerückt wird, als er ihnen seinem Princip nach stehen sollte. Es ruft auch ganz natürlich diese neue Einseitigkeit eine abermalige Reaction hervor, und jeder hat sich nur davor zu hüten, daß er nicht wieder einfach das Uebergewicht in die Schale zurücklege, aus welcher es Feuerbach eben herausgenommen hat. So würde kein Fortschritt erzielt, sondern nur das alte Spiel von vornen begonnen. Wenn die Einheit des Theoretischen und Praktischen in der Philosophie festgehalten und mit Energie geltend gemacht wird, wenn die Bestimmungen des Denkens zugleich als Willensbestimmungen begriffen werden, wenn man in dieser Einsicht vollständiger in die Erbschaft J. G. Fichte's und zwar nach deren erster Gestalt eintritt, so wird man endlich, so gewaltsam man sich dermalen noch sträubt, zu der Einsicht gelangen, daß ebensowenig Princip als Ziel des Philosophirens ein jenseitiges sey, daß dies die wahre übergreifende Subjectivität sey, welche die Construction des Selbsts vollbringe. Setzen wir uns also zwar in den Besitz dessen, was Werke, wie das Wirth'sche uns darbieten, vergessen wir aber dabei nicht, daß dies wohl überhaupt der nächste Fortschritt der Philosophie werden muß, daß sie nicht länger auf die Gefahr hin, sich alle ihre Glieder auszurenken, einen Anfang zu nehmen sich abmüht oder eigentlich träumt, — einen Anfang hoch über dem Denkenden, und uneinge-

denk, daß es doch selbst das Denkende sey, welches diesen Sprung in die Luft wagt, um dort den Anfang zu gewinnen, der aber eben darum kein Anfang ist, sondern eben das zweite, zu welchem erst das Denkende sich erhebt. Deutlich zeigt sich dies bei Löwenthal, welcher geradezu sagt, daß sich zur Versöhnung des Widerspruchs zwischen Subject und Object in dem auf das Wechselverhältniß beider aufmerksam gewordenen Bewußtseyn der Begriff eines beide umfassenden Seyns erzeugen müsse, der Begriff der absoluten, alles in sich befassenden Substanz (S. 8.). Wenn aber die Bewegungen des Denkens auch in Wahrheit als Bewegungen des Willens erkannt werden, dann wird man sich nicht länger weigern anzuerkennen, daß sie, wie von dem Denkenden ausgehen, so auch zur Erfüllung, zur Realisirung desselben dienen. **Socrates primus philosophiam devocavit e coelo et coëgit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere**, sagte Cicero, aber die moderne Speculation hat sie wieder in ein Jenseits entlassen, ja sogar vertrieben. Sie glaubte sie damit zu erheben, sie hat sie aber nur entwurzelt. Die Erfindung der neuern Philosophie ist der Begriff des Absolten; dürfen wir sagen der Begriff? Dieses Neutrum des Absoluten, dieses Wunder, welches als Eigenschaft behandelt wird, als Accidenz, während doch alles Andere seine Folge, es selbst der Grund seyn soll, wird selbst immer mehr eine gründliche Umwandlung erleiden, je mehr die Einheit des Theoretischen und Praktischen und mit ihr der wahre, ehrliche, einfältige Ausgang und das wahre, feste Ziel aller Philosophie erfaßt wird. Wohl hat, wenn man so will, die uranfängliche Bewegung des Denkens etwas unbedingtes, eben weil man mit ihr beginnt und zwar ohne Inhalt beginnt, aber gerade um beider Gründe willen ist sie nichts weniger als absolut. Absolutes Wissen vollends ist recht eigentlich der Geist, der von dem Menschen ausgefahren ist, durchwandelt dürre Stätten, sucht Ruhe und findet sie nicht. Absolut und doch Wissen, also bedingt durch das, was gewußt wird! Das, könnte man nun freilich sagen, ist dann vermieden, wenn das Absolute als absoluter Wille gefaßt wird. Allein diese Hoffnung verschwindet, wenn man mit allem Recht zu der Ueberlegung kommt, daß

ja der Wille schon eine Erkenntniß involvire und darum die Ethik nur seyn könne „die Wissenschaft des absoluten Geistes als des sein absolutes Selbstbewußtseyn zu seiner eben so unendlichen Qualität verwirklichenden Willens" (Wirth). Ist aber das Absolute in seinem abstractesten Begriffe das noch Ununterscheidbare, reine Sichselbstgleiche, pure, lautere Unendliche, das nur sich gleich ist (Wirth S. 21.), oder das reine d. i. schlechthin bestimmungslose Seyn (Rothe Th. I. S. 50.), dann sage man uns nur auch, wie in dies „Nichts aller Bestimmtheit" eine Entwicklung, noch vielmehr wie es zu einem Wollen kommen solle, da bei diesem Wesen des Absoluten die Eleaten Recht behalten müssen mit ihrer ewigen bewegungslosen Ruhe. Für nichts anderes als für einen Sprung, für ein unversehenes Herbeiziehen dessen, was man so eben beseitigt hatte, können wir es ansehen, wenn das Absolute doch sich setzen soll in seiner Unbestimmtheit. Wir lassen alles Uebrige, was hierbei Bedenken erregen könnte, unberührt und betonen absichtlich nur das Sichsetzen, das offenbar den eben entfernten Unterschied wieder postulirt und zwar in seiner intensivsten Form als ein Sich unterscheiden. So ist also wohl nicht zuviel gesagt, daß es mit jenem Absoluten schwer zu einer Evolution, am allerwenigsten aber zu einem rechten, herzhaften Wollen komme, denn jenes sichselbstgleiche Seyn bedarf es nicht und vermag es als solches schlechterdings nicht, sich zu entwickeln. Also bei dem Absoluten kann nach dieser Ansicht der Wille seine Stätte nicht haben. Aber wo denn anders, wenn er nicht bei dem Absoluten ist? Bei dem Endlichen, wenn es je zu einem solchen kommen könnte, sicherlich auch nicht; denn das Endliche ist jedenfalls nur Moment, nur Accidens, zu dem Wollen aber gehört unzweifelhaft jenes Sichsetzen, welches das Gegentheil des momentanen, accidentellen, also von demjenigen, dessen Moment und Accidens es ist, abhängigen Seyns ist. Allzunahe sind sich vollends die Glieder des hier Platz greifenden Widerspruchs gerückt, wenn man, wie Löwenthal (S. 14.) sagt: „Inmitten der peripherischen Masse der Central-Substanz bilden sich an verschiedenen Punkten Bewußtseynscentra." Viel speculativer ist das Verhältniß ausgedrückt, wenn man

geradezu sagt (Wirth Th. I. S. 75.), daß „das Werden der Einzelnen nicht zu begreifen sey als ein Hervorgang aus dem Absoluten, als hätte dieses sie jenseits seiner selbst gesetzt, sondern nur als Reflexion des Unendlichen in sich," so daß „die lebendige Anschauung des Absoluten gewonnen wird als eine Totalität von frei sich in der Substanz bewegenden Individuen" (S. 93.), welche als solche doch wohl nichts anderes seyn können als die Accidenzien jener und zwar so gewiß, als jene die Substanz ist. So aber ist auch klar, daß in dem Endlichen nicht der Wille zu suchen sey, und wenn Wirth dennoch von einem Causalitäts-Gesetz (S. 81.) spricht, so ist dieses ein ehrenwerthes Anstreben gegen die Abstraktionen seines Standpunkts, dem aber der Erfolg nicht entsprechen kann. Ueberhaupt dürfte es hier zur Evidenz werden, daß dieser Wendepunkt aus Besorgniß, dem Willen möchte eine äußere Schranke gesetzt werden, den innern Grund desselben verliert.

Würden nicht der Ausbildung der praktischen Seite der Philosophie in dieser Hinsicht noch große Mängel anhängen, würde nicht die etwas luftige Stellung, welche das Philosophiren sogleich im Anfang einnimmt, mit Recht bei Manchen ein Bedenken erregen, so wäre es kaum begreiflich, wie die auf dem entgegengesetzten Extrem stehende Herbart'sche Ansicht, welche geradezu die praktische Philosophie ganz von der theoretischen trennt und also unverhüllt einem unversöhnten Dualismus huldigt, in dieser Beziehung noch ihre Freunde finden könnte. Ref. denkt auch, daß das, was Metaphysik und Ethik in der Herbart'schen Philosophie auseinanderhält, nichts so Unvereinbares sey, vielmehr eine Vereinigung fordere, wenn nicht beide in der Einseitigkeit und also in der Unwahrheit bleiben sollen, indem beide sich nicht anders zu einander verhalten, als äußere und innere Empfindung. Empirismus hier wie dort, ja sogar ganz in dem gleichen Maaße bei der Ethik wie bei der Metaphysik, d. h. es wird bei beiden von einer Erfahrung ausgegangen, mit dieser aber Operationen vorgenommen, die allerdings nicht mehr in den Kreis der Erfahrung gehören. Zwar verwahrt sich **Hartenstein** (S. 40 ff.) gegen den Empirismus in der Ideenlehre, welche der praktischen Philosophie zu Grunde liegt. Aber doch

können wir es unmöglich anders verstehen, als daß er nur eine gewisse Form des Empirismus, die roheste Form desselben meine, welche verworfen wird, „das Herumgehen auf dem Markte des Lebens um zu fragen: was haltet ihr für gut? und aus den verschiedenen Antworten ein Resultat zusammenzulesen, welches bei den mancherlei Antworten, die man erhalten würde, etwa die durchschnittliche Ansicht darstellte." Allein welchen Namen wollen wir denn dem Verfahren geben, das sich unmittelbar nachher so bezeichnet (S. 41.): „die Ideenlehre erfindet nicht, aber sie findet den absoluten Beifall oder dessen Gegentheil, der sich mit dem reinen Gedanken irgend eines bestimmten Willens-Verhältnisses unmittelbar und ohne alle weitere Demonstration einstellt, ein Beifall, der nur anerkannt, nicht weiter bewiesen werden kann?" hat ein solches Verfahren nicht vollständig die Gestalt des Experiments, das einen Vorgang entweder künstlich herbeiführt oder beobachtet, um an ihm gewisse Wahrnehmungen zu machen? Ob dieser Vorgang ein reines Gedanken-Verhältniß oder irgend ein durch die sinnliche Anschauung dargebotenes betreffe, darauf kann es offenbar nicht ankommen, sondern einzig das entscheidet, daß die aus Anlaß dieses Vorgangs sich ergebende Wahrnehmung unmittelbar und ohne alle weitere Demonstration hingenommen und anerkannt wird. Die Parallele mit der Mathematik läßt sich hier kaum anwenden, sofern die Demonstration der Mathematik in einer Analysis der vorher vereinigten Bestimmungen besteht, so daß also z. B. die vorher vereinigten Eigenschaften des rechtwinklichten Dreiecks in ihrem nothwendigen Zusammenhang entwickelt werden, während bei jener ethischen Betrachtung nur zugesehen wird, welcher Beifall oder Tadel unter der Voraussetzung eines gewissen Willens-Verhältnisses nicht etwa mitenthalten sey, sondern von außen hinzukomme. Darum weil aber nicht aus diesem Verhältniß der Beifall rc. entwickelt wird, sondern von außen hinzukommt, darum „muß auch die Ethik warten, bis die Anerkennung der Ideen sich einstellt; ihr ist nicht gegeben zu zwingen" (ebendas. S. 42.). Aber wenn auch immer irgendwie, doch in wie verschiedenen Abstufungen wird sie sich einstellen, da

allerdings auch darin die variable Empirie sich beurkundet, daß nur „ein durch Vorurtheil und unedle Neigungen nicht getrübter Blick für die Urbilder empfänglich ist, die seiner Auffassung vorgelegt werden.“ Zwar spricht Hartenstein auch geradezu von einer Construction der Ideenlehre (S. 40.), aber es ist, als ob die Herbart'sche Philosophie nicht den Muth hätte, diesen Begriff der Construction vollständig zu seiner Realität kommen zu lassen, nachdem so viele ihr vorausgehende und sie begleitende Constructionen kein vollständiges und befriedigendes Resultat gewährten. Hartenstein selbst sagt (S. VIII.), er verzichte freiwillig auf den Beifall derer, welche nun einmal, wie uneinig sie unter einander selbst sind, in der von Fichte, Schelling und Hegel eingeschlagenen Richtung einen wahren Fortschritt der Philosophie zu erkennen glauben. Hier ist offen ausgesprochen, daß alle die Versuche, den Riß, welcher die theoretische von der praktischen Philosophie trennt, zu heilen, als Verirrungen betrachtet werden, wie denn gerade dies eine der Eigenthümlichkeiten der Herbart'schen Philosopie ist, die Geschichte nicht gehörig zu würdigen, und nur einzelne ihr mehr zusagende Lichtpunkte auszuwählen. Dieses Verleugnen eines höhern Pragmatismus, dessen Anerkennung, wenn auch nicht vollständige Verwirklichung, ein bleibendes Verdienst Hegel's ist, gereicht auch der ganzen Herbart'schen Philosophie und ihrer Anerkennung zum Nachtheil.

Es muß eine Construction der Ethik geben, welche eben darum nicht vom Absoluten ausgeht, weil sie Construction ist — denn das Absolute widersteht als solches der Construction —, aber anderseits ebensowenig eine bloße Analysis des Bewußtseyns, sondern vielmehr ein wirkliches Setzen des ethischen Objects, welches zugleich das Subject der setzenden Thätigkeit ist, — ein Setzen des Selbsts.

II. Die ethische Anthropologie.

Durch das Bisherige werden wir von selbst auf eine andere Frage, welche die Form der praktischen Philosophie betrifft, geleitet, nehmlich auf die Frage, ob ihrer Entwicklung eine anthropologische Untersuchung vorauszugehen habe. Sie ist bis auf die

neuste Zeit vielfach bejaht worden, zuletzt auch von Rothe (Th. I. S. 235 ff.). Allein es sind schwere Bedenken, die sich dagegen erheben.

Vor Allem läuft man auf diese Weise Gefahr, einen doppelten Anfang und noch bestimmter ein doppeltes Princip zu gewinnen. Führt uns die praktische Idee in das Gebiet des Sollens, so nun die anthropologische Untersuchung in das Gebiet des Könnens. Es liegt schon in dem Sollen selbst ein solcher Zwiespalt, nehmlich: auf der einen Seite ein bestimmter Anspruch an die Realität, und auf der andern Seite doch die mit dem Anspruch nicht unmittelbar selbst gegebene Realität. Deshalb scheint die andere Frage nach dem Können dazu dienen zu sollen, um jenen Zwiespalt auszugleichen, um jenen Anspruch auf Realität ihr, der Realität, congruent zu machen. Aber fast läßt sich voraussagen, daß derselbe dadurch nicht ausgeglichen, sondern eher vergrößert und fixirt werden wird. Dies schon darum, weil man auch dem Können einen gewissen Anspruch, eine gewisse Stellung und Berechtigung dem Sollen gegenüber zuerkennt; und nun wird es immer darauf ankommen, wohin sich das Uebergewicht neigt. Bleibt der Nachdruck auf dem Können, so erhalten wir damit eine laxe Moral, eine Moral, welcher sich nicht nur die Sensualisten, sondern die Latitudinarier aller Zeiten zuwenden und zur Befestigung ihres Lagers den Begriff des Erlaubten tüchtig ausbilden. Der Ethik bleibt auf solche Weise nur das nicht eben großartige Geschäft, hinter den Thaten herzugehen, das Siegel auf sie zu drücken und sie zu registriren. Im Grunde ist dies und nichts andres der Standpunkt der Hegel'schen Philosophie, wie ihn schon mit aller polemischen Schärfe die Vorrede zur Rechts-Philosophie geltend macht, und der Gewinn, den sie in dieser Beziehung auf eine ganz unbefangene und anzuerkennende Weise darbietet, ist die Consequenz, daß, wo eigentlich die Ethik sich auf die Seite des Könnens neigt, der Begriff des Sollens alle Bedeutung und Geltung verliert oder umgekehrt, wo die Bestimmung des Sollens angefochten und negirt wird, der Ethik nichts anders übrig bleibt, als auf dem Pfade des bloßen Könnens hinzuschleichen. So erscheint denn das Sollen

höchstens als ein zu überwindendes Moment unsrer Betrachtung des Bewußtseyns, nicht einmal des Bewußtseyns selbst. „Was zwischen der Vernunft als selbstbewußtem Geiste und der Vernunft als vorhandener Wirklichkeit liegt, was jene Vernunft von dieser scheidet und in ihr nicht die Befriedigung finden läßt, ist die Fessel irgend eines Abstractums, das nicht zum Begriffe befreit ist" (Hegels W. VIII. S. 19.). Freilich sinkt mit dem Begriff des Sollens auch der des Könnens selbst unter, und gerade das ist die Täuschung, welche eine solche Philosophie zu der Meinung von sich führen kann, als hätte sie wirklich einen höhern Standpunkt gewonnen. Das Verschwinden der beiden Gegensätze des Könnens und Sollens führt darauf; allein dieses Verschwinden wurde nur bewirkt durch die Negation des einen Glieds, des Sollens, mit welchem dann von selbst sein correlater Begriff auch aufhört, ohne daß aber eine wirkliche Vermittlung statt gefunden hätte. Vielmehr ist nur das Gebiet, auf welches man sich mit dem genannten Gegensatze erhoben hatte, nehmlich das ethische, in aller Form verlassen, und man steht wieder da, wo die Speculation allerdings ruhiger waltet, auf dem Gebiete der Logik, und das ganze Geschäft der sogenannten ethischen Wissenschaft ist nur, den logischen Gehalt der Geschichte zu präpariren, das ethische Subject zur Sache zu machen. „Daß die ursprüngliche Theilung, welche die Allmacht des Begriffs ist, ebenso sehr Rückkehr in seine Einheit und absolute Beziehung des Sollens und Seyns aufeinander ist, macht das Wirkliche zu einer Sache." So spricht es Hegel selbst aus (Log. Th. III. S. 117.) und wie viel giebt er sich Mühe, diesen Standpunkt zu gewinnen! (Phänomenol., namentlich in dem Abschnitt von der Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseyns durch sich selbst.). Die Consequenz dieses Standpunkts, der eigentlich das Sollen in dem Können untergehen läßt und die Wirklichkeit heilig und selig spricht, wäre, die ganze Ethik in eine Sittengeschichte oder da doch der Ausdruck Sitte noch zu sehr an den überwundenen Zwiespalt erinnert, in eine Naturgeschichte des Menschen umzuwandeln. Es ist dies, wenn wir anders noch den Unterschied machen dürfen, „eine Abhängigkeit der Ethik von der Psychologie,

die geradezu in denjenigen Eudämonismus oder vielmehr Hedonismus hineinführen würde, der höchstens in der klugen Berechnung des mit der Befriedigung der Begierden und Neigungen verbundenen Genusses einen Grund der Unterscheidung zwischen einem solchen oder andern Handeln finden kann; und die eudämonistische Moral, die den Menschen nimmt, wie sie ihn findet, ist zu loben, wenn sie wenigstens offen genug ist, diese Consequenz auszusprechen" (Hartenstein S. 8 ff.). Wir fürchten fast, daß sich Rothe nicht allzufern von diesem hier verurtheilten Extrem gehalten hat. Er giebt wenigstens der anthropologischen Erörterung eine solche Ausdehnung, daß sie weit in das Gebiet, das eigentlich der Ethik angehört, hineinspielt. Es kommen bei ihm eine Menge Erscheinungen zur Sprache, von denen wir zwar sagen müssen: sie bestehen wirklich auf ethischem Gebiete, aber ob sie auch bestehen sollen, dies eigentlich ist ja die Frage. Sie gehören wohl in eine Sittengeschichte oder zum Theil in eine Anthropologie, in eine ethische Phänomenologie, wenn man so will, aber ob auch in eine Ethik, das müssen wir sehr bezweifeln. Wir wollen beispielsweise aus den besondern Kreisen der sittlichen Gemeinschaft (§. 292—417.), welche vorzüglich reich an dergleichen sind, nur die Gemeinschaft des individuellen Bildens oder das gesellige Leben herausnehmen (§. 262—383.). Hier kommen Namen vor, wie Galanterie, Mode, Manier ꝛc., und wer sollte zweifeln, daß dies Erscheinungen sind, welche, wie am Ende alles Menschliche, einer ethischen Beurtheilung unterworfen werden können, aber werden wir sie darum auch für unmittelbare Produkte des sittlichen Geistes, für Darstellungen der sittlichen Idee, des sittlichen Sollens halten dürfen? Es wird auch wohl nicht darauf ausgegangen, sie als solche zu behaupten, es wird nur gesagt, wie sie dieser oder jener Form des Lebens „eignen." Es wird also z. B. (Th. 2. S. 73.) angeführt, „der Geselligkeit eigne, wie dem individuellen Bilden selbst, wesentlich der Charakter, Vergnügen zu machen." Es wird angegeben, wie sich dieses oder jenes macht, aber entfernt nicht, wie sich dieses oder jenes machen soll. Ja, es würde, wenigstens für eine Anthropologie, noch besser seyn, in genauerer Analyse das, wie es sich

macht, darzustellen, während häufig nur die Faktoren genannt werden, aus denen ein Produkt entsteht, und doch die Art und Weise, wie aus den Faktoren das Produkt entsteht, gerade für die Sittengeschichte bei Weitem die Hauptsache ist. Ethische Produkte machen sich nicht, wie arithmetische, welche in ihren Faktoren schon unmittelbar mit gegeben sind. Rothe hat hierin, wie uns dünkt, das, was schon an der Schleiermacher'schen Ethik als Mangel erscheint, noch geschärft, und wir rechnen zu dem Besten des Hartenstein'schen Werks die Kritik sowohl Schleiermacher's als insbesondere auch Hegel's, sofern dieser letztere theils auf eine Heiligsprechung des Gegebenen, Wirklichen, theils auf eine Auflösung der ethischen Begriffe ausgeht. Rothe aber ist es nicht nur in diesem Punkte, sondern überhaupt widerfahren und dies seinem Werke als eigenthümliches, jedenfalls nicht geringes Verdienst anzurechnen, daß er diese Mängel Schleiermacher's in noch helleres Licht gestellt hat, namentlich jenen unvermittelten Dualismus, den wir als eine Spur des Unvollendeten in allen Ausführungen Rothe's wiederfinden, den Dualismus, der sich vom Fühlen und Denken zu Natur und Vernunft, zu Kunst und Wissenschaft 2c. fortbildet. Daß aber bei Rothe nahezu die Anthropologie an die Stelle der eigentlichen Ethik sich drängt, dies mag insbesondere seinen Grund auch darin haben, daß er die Güterlehre vornen an stellt in der Ethik, ihr die höchste Bedeutung giebt, worüber wir weiter unten noch ein Wort zu sagen haben werden.

Gegenüber solchen Bestrebungen, die auf eine Vermengung der Begriffe hinzwingen, stellt sich in siegreicher Einfachheit die Herbart'sche Ansicht, die nicht den Willen zur Aufgabe der Ethik macht, sondern das Urtheil über den Willen.*) Auf diese Weise sind mit einem Male alle die weitläufigen Untersuchungen über das Können abgeschnitten. Es ist gar nicht davon die Rede, ob dieses oder jenes Verhältniß des Willens einmal in der Erfahrung vorkomme, — dies bleibt vielmehr ganz unentschieden. Das Einzige, was hier zur Sprache kommt, ist: wie wird, wenn je ein-

*) Herbart's prakt. Philos. S. 17 u. 19. und Hartenstein S. 26 ff.

mal dieses oder jenes Verhältniß eintritt, der sittliche Geschmack darüber urtheilen? So ist auf dieser Seite wenigstens die Ethik der Gefahr eines sie zerstörenden Empirismus entnommen, sie wird zur reinen Ideenlehre. Darin liegt offenbar ein entschiedener Vorzug gegenüber einer Sittenlehre, die es mit einem Willen zu thun hat, der nach Jacobi's Ausdruck nichts will. Aber wir haben schon gesehen, daß man nicht zu sicher werden dürfe, und daß recht wohl auf andrer Seite die hier vermiedene Gefahr wieder zum Vorschein kommen könne. Wir müssen offenbar doch fragen dürfen: woher jene Urtheile über die Verhältnisse des Wollens? Wollte man antworten: sie sind eben da, und ein für allemal keine weitere Forschung zulassen, so ist vollständig der Empirismus, der auf der einen Seite abgewiesen wurde, auf der andern Seite wieder hereingelassen. Er wird um so gefährlicher, je mehr er sich gerade über sich selbst täuscht, je mehr er sich erhaben dünkt über alle Empirie, und je mehr er nun nicht mehr die Präliminarien der Ethik, sondern jetzt ihren innersten Lebenspunkt berührt.

III. Die Persönlichkeit.

Statt dieser Ueberschrift hätte sich vielleicht die gebrauchen lassen: das Princip. Allein doch kam sie uns in doppelter Hinsicht zu weit vor. Denn einmal handelt eigentlich schon alles Bisherige, namentlich der erste Abschnitt, vom Princip und soll nur dazu dienen, auf dessen bestimmtere Form hinzuführen. Diese bestimmtere Form soll aber zum Andern nun ausgesprochen werden, und wir können deshalb nicht mehr von dem Princip überhaupt reden, sondern von demselben in der bestimmten Form der Persönlichkeit.

Wie die Denkweise einer Zeit, so auch die Hauptrichtung ihrer Philosophie. Dies bestätigt sich hier. Unsere Zeit verlangt überall nur nach Thätigkeit, was aber das πρῶτον κινοῦν sey, aus welchem jene Thätigkeit hervorgehe, darnach fragt sie nicht, die Einheit des Charakters, in welcher jene einzelne Thätigkeit begriffen wird, ist ihr völlig gleichgülig. Eine eigne Verkehrung kommt hierbei zu Tage. Der, welcher handelt, sollte ganz in seiner Handlung aufgehen und sich selbst, das, was hinter der Handlung ist, gar nicht geltend machen. Auf der andern Seite sollte

aber der, welcher die Handlung wahrnimmt und beurtheilt, immer auf die Einheit des Charakters, aus welchem sie hervortritt, zurückgehen. Beides ist aber nun gerade umgekehrt. Der Handelnde drängt sich mit seinem Ich überall voran, das Ich möchte sich geltend machen, nicht die That, darum handelt man, und die Handlung ist um des Ichs willen, nicht das Ich um der Handlung willen da. Ebenso aber, wie nach der Weise unsrer Zeit das Ich, die Subjectivität sich in allen Verhältnissen und Bewegungen des Lebens über alle Gebühr aufbläht, so umgekehrt fragt das Urtheil des die Handlung Beschauenden und Suchenden nicht das Geringste nach der Person, aus der sie kommt, nichts darnach, ob die Bewegung aus einem Pfuhl der Schlechtigkeit oder aus dem Tugendgrunde einer edeln Persönlichkeit geboren wird, wenn sie nur da, wenn sie nur als äußeres Factum vorhanden ist, wenn nur geschieht, was geschehen muß. Unsere Zeit hält es für unzart, nach der Persönlichkeit zu fragen, sich um diese zu bekümmern. Wenn nur der Mensch thut, was sich gebührt, das Uebrige ist seine Sache. Diese scheinbar erhabene Objectivität der Stellung ist Geschwisterkind mit einer tiefen Geringschätzung aller Persönlichkeit. Aehnlich spiegelt es sich ab in der Philosophie. Auf der einen Seite drängt sich das Ich auf eine ganz ungeheure Weise hervor, und alles soll nur gelten, sofern es von ihm herkommt, und es macht sich selbst geradehin zum Weltgesetz. Das geschieht von der Philosophie nach außen, aber in ihrem Innern ist das Umgekehrte der Fall. Hier ist sie zufrieden, nur die Bewegung des Denkens einmal im Gang zu haben und achtet dann gering die concrete Form, das eigentliche Leben, in welchem sie zusammgehalten wird; ja sie sieht es für eine Beschränkung ihres Wesens an, solchen concreten Formen mehr als den Werth einer momentanen Endlichkeit zuzugestehen.

Und doch, treten wir einmal näher. Man hat den Standpunkt des abstracten Sollens, wie es als kategorischer Imperativ in der Luft schwebt, wohl mit allem Recht verworfen, und ist auf den Willen als solchen eingegangen, wie dies namentlich von Fichte und Hegel geschah. Allein mit Recht ist gegen diese Aus-

kunst eingewendet worden, daß auf diese Weise die Ethik zur bloßen Exposition des Wollens und zur Seligsprechung des Willens, wie er ist, herabsinke. Man erkannte die Leere des bloßen Willens als solchen, „es empörte der Wille, der Nichts will, diese hohle Nuß der Selbständigkeit und Freiheit im absolut Unbestimmten" (Jacobi, W. Th. 3. S. 37. vergl. Hartenstein S. 70.), und Herbart fand darin seine Berechtigung, wenn er den Willen in der Ethik völlig bei Seite schob, und nur das Urtheil über den Willen zu deren Inhalt machte. Allein sind wir hiermit am Ziele? Kaum ist dies zu glauben, sondern wir sind fast ganz wieder auf den Kantischen Standpunkt, vielleicht nur mit einigen vermehrten Bedenken zurückgekommen. Der eine Imperativ: Handle so, daß die Maxime deines Handelns allgemeines Gesetz werden kann, ist nur in eine Mehrheit zerspalten, und wenn jener eine Art von Begründung eben in der Allgemeinheit, die er aussprach, fand, so kommt, das Mindeste gesagt, den praktischen Ideen Herbart's eine tiefere Begründung nicht zu statten. Allein es ist doch, wie schon erwähnt, bei dem einen wie bei dem andern der Wille und sein Gehalt so von einander getrennt, daß keines von beiden bestehen kann. Man setzt bei beiden einen Willen schon voraus, und läßt ihn bei dem einen nur regeln, bei dem andern nur beurtheilen. Auf der andern Seite wird man zu der Frage gedrängt: warum soll das Wollen gerade eine allgemeine Regel haben, oder warum soll gerade diese und jene Idee durch das Wollen ausgedrückt werden? Die ethischen Ideen können weder völlig in der Luft schweben, noch kann die Ethik sich völlig gleichgültig gegen deren Realität verhalten. Will man die Frage nach dem Ursprunge derselben, der natürlich auch ihre Begründung seyn muß, in die Psychologie verweisen und der Ethik nur ihre Darlegung vorbehalten (Hartenstein S. 90.), so gewinnt es ja fast das Ansehen, als ob beide Disciplinen ihr Stellen vertauscht hätten, die Psychologie zu einer die Bewegung des Geisteslebens begründenden, die Ethik zu einer es darlegenden würde. Es wird wohl augenscheinlich, daß der Inhalt von der Form des Willens sich nicht trennen läßt, daß, wenn überhaupt ein Wollen stattfinden soll, auch Etwas gewollt wird.

Die Intelligenz kann dem Willen nicht hintennach hinken, ebensowenig, als der Wille der Intelligenz nachfolgt, sondern beides muß miteinander, wie die Momente ihrer Einheit bestehen, es wäre denn, daß man geradezu, wie Löwenthal (S. 18.), das Wollen nur für das Insichfinden des aus dem Kampf der entgegengesetzten Lebensrichtungen resultirenden Triebes nähme, so daß also „nur durch das Wissen von sich die Willensreaction von dem in der Sphäre des Naturlebens sich vollziehenden Widerstreit der Kräfte sich unterschiede, und des Willens Freiheit nur in dem Wissen seiner Nothwendigkeit bestünde." Wir bedürfen also ein Princip, das beides in sich vereinigt, das einzelne Etwas, welches gewollt wird, und die Allgemeinheit der Form, die keiner ihr äußerlichen Hemmung unterliegt. Aber beide Momente sind völlig gleich berechtigt, nur ihre gleiche Geltung bildet das Verhältniß des Wollens, und wir verlieren diesen Begriff, sobald nur eines von beiden höher gestellt wird, sey es, daß man mit Fichte und Hegel dem Allgemeinen das Uebergewicht giebt, und mit der abgeschälten Form der Individualität das Etwaswollen und mit dem Etwaswollen das Wollen überhaupt verliert, oder sey es, daß man mit Jacobi der Individualität das Uebergewicht gebe, damit aber einer maaßlosen, sich selbst knechtenden, also sich gleichfalls als Wollen aufhebenden Willkür, die in der That eigentlich auch nicht mehr und nicht weniger als Nichts will, sofern sie einer subjectiven Neigung folgt, anheimfalle. Dasjenige Princip nun, welches in unzertrennbarer Einheit das Allgemeine und Einzelne zusammenhält, durch eine wahrhafte communicatio idiomatum, sofern das Allgemeine sich als Einzelnes setzt und das Einzelne sich zum Allgemeinen dehnt, sich fort- und versetzt, das ist die Persönlichkeit. Das wollen wir versuchen mit besonderer Rücksicht auf das Wollen zu verdeutlichen.

Wo ein Wollen ist, ist nothwendig ein Wollendes; aber das Wollen ist selbst ein Hinausgehen, ein Setzen in ein Anderes, also zugleich ein Insichseyn, ein Sichunterscheiden von dem Andern, und ein Fortsetzen in das Andere. Es ist hier bei dem Wollen ganz dieselbe Zweiheit, wie bei dem Selbstbewußtseyn, nur daß bei

diesem das Aeußere hereingezogen wird in die Einheit des Innern, bei jenem, dem Wollen, das Aeußere zu dem Innern gesetzt. Mit Recht sagt Hartenstein (S. 28.): „Zu sagen, man könne wollen, ohne zu wissen, was man will, würde wenigstens die auch im gewöhnlichen Sprachgebrauch ausgeprägte Bedeutung dieses Begriffs willkürlich verwirren; das Urtheil, er weiß nicht, was er will, enthält eben die Andeutung eines so unbestimmten und unklaren Begehrens, daß es den Namen des Wollens sich nicht zueignen kann." Sofern nun Etwas sich vom Andern unterscheidet, so haben wir das Moment der Einzelnheit und zwar die Einzelnheit in ihrer intensivsten Weise, das Einzelne, das nicht unterschieden ist vom Andern, sondern das sich unterscheidet, das also auch viel tiefer, mit viel größerer Energie in sich ist, als dasjenige, welches bloß unterschieden wird. Nun ist aber zugleich das Wollen ein Fortsetzen und Versetzen in das Andere, also ein Aufheben des Andern als Andern und eine Wiederherstellung der gediegenen Einheit mit dem Andern, also der Allgemeinheit. So ist das Versetzen zugleich ein Sichsetzen und das Sichsetzen ein Versetzen, und die Person die Einheit von beiden. Indem sie als wollende sich bethätigt, setzt sie sich als diese einzelne, stellt sich aber zugleich als das Allgemeine dar, indem sie sich in Einheit mit dem Andern setzt. Deswegen geht auch das einzelne Wollen aus dem allgemeinen Begriff hervor, aus dem Allgemeinen, das eben das Gesetz ist, und bildet sich durch den einzelnen Willensakt unmittelbar wieder zum Allgemeinen, indem nur die logische Abstraction, in welcher das Allgemeine als Gesetz noch verfangen ist, aufgehoben wird. Wenn man also entgegnet, daß gerade das Wollen diejenige Form sey, welche die Einzelnheit aufhebe, insofern Wollen ein Setzen in das Andere, oder sofern man sich damit noch nicht begnügt, sofern man dies noch kräftiger machen will, ein Setzen zum Andern, als Andres ist; so sträuben wir uns nach dem schon Gesagten nicht lange gegen diese letzte Wendung, obgleich wir vielleicht alles Recht hätten, uns gegen eine so unbefangene Vertauschung der beiden Ausdrücke: ins Andere und zum Andern, zu verwahren. Psychologisch nehmlich, wie wir es doch nehmen müssen, wenn wir fra-

gen, wo das Wollen seinen Grund habe, was das Bewegende dieser Bewegung sey, werden wir zunächst nur auf ein Setzen in dem Anderen geführt werden. Doch, wie gesagt, wir wollen nicht streiten um den Ausdruck, wir wollen vielmehr annehmen, daß das Wollen ein Setzen zum Andern sey, ja wir wollen sogar zugeben, daß auf diese Weise die Form der Einzelnheit in gewisser Beziehung verloren gehe. Aber doch müssen wir hier auf dem „in gewisser Beziehung" beharren. Denn der Unterschied wird dadurch nicht überhaupt zernichtet, sondern er wird ja jetzt sogar gesetzt durch das Wollen, er wird hineingenommen in die Bewegung des Wollens, also jedenfalls im Hegel'schen Doppelsinne aufgehoben. Wir haben ein Reflexivum in diesem Wollen, ein Vonsichausgehen und zugleich Zusichkommen, ein Seyendes, das zugleich ein Anderes setzt, also hierin ein von Andern Unterschiedenes, ein Einzelnes ist, aber indem es sich zum Andern setzt, zugleich diese Form der Einzelnheit wieder aufhebt und so das Allgemeine zur Darstellung bringt. Das ist's denn auch, was nur mittelst der Persönlichkeit geschehen kann, deren einzelne Functionen, wie Ich, Selbstbewußtseyn ꝛc. freilich nicht nach dem herrschenden Gebrauche mit ihr selbst als dem einen Grunde aller dieser einzelnen Phänomene verwechselt werden dürfen. Gäbe es keine Person d. h. kein Seyn, das sich setzt in dem Versetzen in das Andere, so gäbe es auch kein Ich, das eine Beziehung des Andern auf das Eine erfordert, kein Selbstbewußtseyn, das ein Unterscheiden in der Einheit voraussetzt, und auch, wie wir gesehen haben, keinen Willen in ethischer Bedeutung. Der Grund des Wollens ist die Person, es giebt kein Wollen ohne eine Person, es ist jenes nur ein einzelnes Moment in der Einheit, die wir Person oder Persönlichkeit nennen, und wir haben auf diese Weise eigentlich mehr gewonnen, als auf was wir zunächst ausgingen. Es war uns zunächst nur darum zu thun, zu zeigen, daß das Wollen nicht so in der Luft schwebe, daß es an einen festen Punkt sich anknüpfe, daß mit einem Wort das Wollen nur der Ausfluß eines bestimmten einzelnen Wollenden sey. Wir haben dies nun, wir haben das Wollende, aber nicht mehr blos als ein Einzelnes, sondern als ein solches, welches zugleich das Einzelne

in sich aufhebt, das Allgemeine. Es ist die Einzelnheit in ihrer tiefsten, vollsten Energie als Individuum, als Selbst, aber diese Einzelnheit eben darum in ihrer größten Energie, weil sie zugleich das Allgemeine ist. Dies hat die neuere Philosophie, die, wie wir bereits angedeutet, das Allgemeine gegenüber dem Einzelnen bevorzugte, weil ihr das Einzelne nur als Form sinnlicher Anschauung oder als Monade vorzuschweben schien, aufs tiefste und insbesondere bis dahin verkannt, daß sie eine Ethik nur noch dem Namen nach hatte, während sie ihr in der That zur Unmöglichkeit geworden war.

Es kann, zu diesem Satze wären wir nunmehr vorgedrungen, keine Ethik geben, die nicht ihren Ausgang von der Persönlichkeit nähme und zugleich ihr Ziel in derselben fände. Denn zugestandener Maaßen hat es die Ethik mit dem Wollen zu thun, und das Wollen hat seinen Grund in der Person oder der Persönlichkeit, inhärirt ihr als wesentliches Moment und kann also nur seine Realität suchen, sofern der Begriff, dessen Moment es ist, sie haben soll. Wir werden also wohl sagen müssen: wo die Form der Persönlichkeit bei Seite bleibt, da haben wir es nicht mit einem Ethischen zu thun, da ist überhaupt die praktische Philosophie in einem so wesentlichen Stücke verkürzt, daß es nur durch eine Inconsequenz geschehen kann, wenn sie sich nicht blos auf die Darlegung des logischen Gehalts der ethischen Erscheinungen beschränkt.

Hartenstein, obgleich er die Unabhängigkeit des ethischen Urtheils zu wahren, und dies namentlich dadurch zu begründen sucht, daß das Löbliche einer gerechten Handlung nicht verschwinde, auch wo man eine solche Handlungsweise von der Person nicht gewohnt sey (S. 32.), möchte doch nicht so weit gehen, den engen Zusammenhang des Wollens mit der Person und Pesönlichkeit in Abrede zu ziehen, sofern schon „jedes Wollen zu irgend einem Theile den Werth der Person nothwendig mitbestimme (S. 33.), und wenn sich alle übrigen Kunstlehren auf den Werth dieser oder jener Sache beziehen, die Ethik wesentlich den Werth der Person bestimme" (S. 34.). Ja, wir können nicht anstehen zu behaupten, daß das Urtheil über den Zusammenhang von Wollen und Persön-

lichkeit, und Persönlichkeit und Ethik noch viel günstiger d. h. hier bestimmter ausgefallen wäre, wenn Hartenstein das Wesen der Persönlichkeit genauer ins Auge gefaßt, wenn er sich nicht zu der Behauptung hätte verleiten lassen, daß „die Persönlichkeit zunächst nichts weiter sey, als Selbstbewußtseyn" (S. 32.), worin er ganz den Irrthum derer theilt, welche in pantheistischem Fluge nicht der Mühe werth halten, die res humanas genauer anzusehen und sich der Verwechslung eines einzelnen Phänomens mit dem Wesen selbst schuldig machen. Wenn er dies einerseits nicht versäumt hätte, anderseits nicht fast ausschließend darauf ausgegangen wäre, die Ideen von allem Zusammenhang loszumachen, statt sie in dem rechten und vollständigen Zusammenhang zu erfassen, so hätte sich ihm zugleich die Bedeutung der Persönlichkeit für die Ethik in vollerm Maaße aufschließen, und der Empirismus der Ideenlehre abgelehnt werden müssen. Freilich durfte, das war eine weitere Folge, wie man sie schon aus dem Bisherigen von selbst ziehen wird, dann auch nicht die praktische Philosophie so ganz und durchaus von der Metaphysik getrennt werden, wie dies Hartenstein mit Herbart thut. Als Ethik beginnt die Philosophie nicht, und dies aus dem einfachen Grunde, weil Philosophie ein Denken, ein Wissen ist. Aber wenn sie eben das Denken als reines Denken durchlaufen hat, dann kommt sie auch zu dem Ziele, zu wissen, was man will, dann schlägt sie ihr Denken zu dem Capital des Selbsts, und dieses Capitalisiren ihres Denkens für das Selbst ist die Ethik. Das Denken führt in seinem kritischen Verlaufe auf die Persönlichkeit als dasjenige Ziel, in welchem es sich selbst aufhebt. Die Construction der Persönlichkeit aber ist zugleich die Entwicklung der Ideen. Indem Ref., um hier nicht zu weitläufig zu werden, auf seine Grundzüge der speculativen Kritik verweist, namentlich §. 84. vergl. mit §. 70., fügt er nur noch zur nähern Beziehung des dort Gesagten auf den hier vorliegenden Zweck hinzu, daß die Ideen, welche Herbart und seine Schule eigentlich nur als psychologische Thatsachen auffassen, hier in den strengen Denkzusammenhang gebracht werden. Man kann sie allerdings entweder psychologisch ableiten, und in diesem Falle wird man die verschiedenen Formen des Seyen-

den in eine Stufenfolge zu bringen haben, als unorganisches, organisches (aus sich gebildetes), animalisches oder empfindendes (sich in sich findendes) und persönliches (sich aus sich, sich zum Bilde setzendes). Und dieses Bild wäre die Idee. Oder man kann die Idee auch auf rein metaphysischem Wege gewinnen und dann wäre der Gang ungefähr dieser: wo Denken ist, da muß Persönlichkeit seyn, wo Persönlichkeit ist, da müssen Ideen seyn, wo Ideen sind, da werden sie die Principien des Wollens. Jedes Seyn ist, was es ist, nur als Idee. Die Idee ist überhaupt ganz im platonischen Sinne das ὄντως ὄν, und sie ist dies auch in jedem einzelnen Seyenden. Jedes Ding wird, sofern es da ist, von seiner Idee gehabt, aber darin besteht eben der Unterschied der Person von dem bloßen Ding, daß sie die Ideen hat, und das Seyn, das sich in seiner Idee setzt, ist zum Unterschied von jedem andern Seyn ein Wollen. Ideen, wie sie der Ausfluß der Persönlichkeit sind, so sind sie anderseits auch wieder das, was die Persönlichkeit constituirt, und wir werden nur da von einer Person und von dem Charakter einer Persönlichkeit zu sprechen das Recht haben, wo die Idee in der Form der Idee auftritt. So zeigt sich eben jenes Zusammenfassen des Einzelnen und Allgemeinen, welches wir schon oben berührten, es zeigt sich, daß die Person, sofern sie dies ist, nicht in sich bleibt, sondern sie versetzt sich, aber das, in was sie sich versetzt, ist ihr gleich; ihr Versetzen ist darum zugleich ein Setzen d. h. ein Sichsetzen. Darin besteht das Wesen der Persönlichkeit, es ist die eigenthümliche Art des persönlichen Seyns, daß es sich versetzt, aber dieses Versetzen ist nichts ihm Anderes, und indem es sich so in der einzelnen Bewegung als Einzelnes manifestirt, bethätigt es zugleich, daß es nicht blos Einzelnes sey, sondern auch Allgemeines, das kein Anderes außer sich hat, sofern das Andere, in welches es sich versetzt, eben durch den Akt des Versetzens als Andres aufgehoben wird. Die Person setzt ihre Idee, oder sofern ihr schon eine andere Person vorangeht, in welcher sie ihre Idee hat, — sie setzt sich in ihre Idee. Der einfache Spruch: Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn, enthält schon ganz die Bewegung und das Wesen

der Idee so, wie sie das Mysterium der menschlichen Persönlichkeit ein- und aufschließt.

Wir hoffen jedenfalls, daß man uns diese Abschweifung, wenn man es für eine solche erklärt, über das Wesen und die speculative Entwicklung der Person zu gut gehalten wird, sobald es uns nur gelungen ist, einerseits die Stellung, welche der Begriff der Persönlichkeit in der Ethik einnimmt und anderseits die Verknüpfung, in welcher er mit den Ideen und die Ideen mit ihm stehen, deutlich zu machen. Die Idee oder auch die Ideen sind etwas, was allerdings von der Ethik vorausgesetzt wird, aber eben deswegen nichts weniger als etwas nur zufällig, gelegentlich des Wollens sich Ergebendes. Ebenso stehen sie im engsten Zusammenhange mit der Persönlichkeit und werden in diesem Zusammenhange erst ethische Principien.

Befremden darf es nicht bei dem Standpunkte, auf welchem die Wirth'sche Ethik steht, daß bei ihm der Begriff der Persönlichkeit nur kaum berührt ist und mit der vollendeten Subjectivität congruent genommen zu werden scheint (Th. I. S. 117.). Wir finden vielmehr gerade darin eine klärere Einsicht in das Verhältniß, in welchem die Ethik, welche sich als Wissenschaft des absoluten Geistes erklärt, zu diesem Begriffe nothwendig zu stehen kommt. Hier gewinnt erst in dem ethischen Processe der Geist sein Selbstbewußtseyn (S. 3.), hier ist das Reich des Willens ausdrücklich nicht bloß Manifestation, sondern wahrhafte Selbstactualisirung des Absoluten (S. 23.), und das Gute darum nur das Wollen der reinen Ichheit, welche in ihrer Einzelheit nichts ist als unendliche Bejahung ihrer in allem Andern (S. 27.). Auf diese Weise characterisirt sich auch die sittliche Bewegung recht eigentlich als logische, als Bewegung des reinen Gedankens, der von sich ausgeht, sich selbst sucht in den Formen des Endlichen und Einzelnen, die eigentlich nur der Abfall von ihm sind (auf die Schöpfung folgt ewig der Sündenfall S. 5.), und dann wieder aus der Selbstdifferenziirung in den Einzelnen zu sich selbst d. h. zu seiner abstracten Allgemeinheit sich zurückbewegt und darin die Offenbarung Gottes als des absoluten Geistes ist. Würde diese Flucht in die Reinheit

logischer Abstraction die eigentliche Ethik nicht immer wieder verderben, würde der Wille nicht gleichsam vor seinen eignen Aeußerungen erschrecken, würde es einmal Ernst werden mit seiner Macht, würde diese doch wohl unbegründete Furcht vor der Endlichkeit nicht ihm seine Substanzialität verkümmern, wie sehr käme dann so Vieles in einer Darstellung, wie die Wirth'sche, einer concretern Auffassung des ethischen Wesens zu Statten, wie nahe streifen einzelne Aeußerungen an das, was wir oben über eine concretere, den Willen in dem Wollenden wahrhaft zu seiner Position kommen lassenden Gestaltung unter der Form der Persönlichkeit andeuteten, an, wenn es z. B. heißt (S. 51.), die Einzelnheit sey identisch mit der Allgemeinheit, und jeder producire in sich eine eigenthümliche Bindung der sittlichen Lebens-Elemente, erhalte sich dennoch aber die offenste Seele für das Ganze, die Receptivität für die besondere und individuelle Bildung der Vernunft in Andern und erkenne sie an." Schade nur, wenn diese eigenthümliche Bindung der sittlichen Lebens-Elemente ebensowohl als die offenste Seele für das Ganze eigentlich nur im Dienste eines Spiels stehen soll, welches das Absolute mit sich selbst treibt.

Jedenfalls dürfte aus dem Bisherigen erhellen, wie einerseits der Standpunkt, welcher die Idee selbst und deren reichere oder ärmere Gliederung an die Stelle des Wollens setzt, so wie anderseits derjenige Standpunkt, welcher die Idee ganz außer der Bewegung hinausstellt und die Idee eigentlich nie selbst Motiv werden, sondern nur die außerdem und unabhängig von ihr schon vorhandenen Bestrebungen regeln läßt, dem eigentlichen Wollen entschiedene Hindernisse in den Weg legen und von zwei verschiedenen Seiten auf den Begriff der Persönlichkeit hindrängen, wie wir ihn oben zu entwickeln versucht haben.

IV. Die Eintheilung der Ethik.

Mit dem Ergebniß der unmittelbar vorher genannten Untersuchung wird genau die Eintheilung der Ethik zusammenhängen. Man hat sich seit der Schleiermacher'schen Kritik gewöhnt, die Ethik in Güterlehre, Tugendlehre und Pflichtenlehre einzutheilen. Auch die vorliegenden Werke mit Ausnahme des Wirth'schen, das hierin

seinen Standpunkt folgerichtig behauptet, beachten jene Eintheilung, und die Frage ist zunächst nur die, ob die dreierlei Lehren gleichen Werth, und welche der andern voranzustehen habe. Es wäre dies also eigentlich nur eine Rangfrage, um nicht zu sagen ein Rangstreit. Das Bedenkliche ist, es möchte die Entscheidung in Wahrheit ein Urtheil des Paris werden. Rothe, der ganz richtig vorausschickt, daß diese drei nicht sowohl verschiedene Theile der Ethik als vielmehr verschiedene Formen seyen, sofern nehmlich jede einzelne dieser drei Formen den ganzen Inhalt einschließe und das Sittliche ganz darstelle, aber jede es von einer eigenthümlichen Seite zeige (§. 91. S. 200.), nimmt dennoch keinen Anstand, der Güterlehre den Vorrang und Vortritt zuzuerkennen, sofern sie allein von den beiden andern Formen schlechterdings als ihre Bedingung vorausgesetzt werde, ihrerseits aber, ohne die andern oder doch eine derselben vorauszusetzen, sich rein aus sich selbst vollziehen könne (S. 203.). Ist dies wirklich wahr? Wie steht es denn aber dann mit der unmittelbar vorher gerühmten relativen Selbständigkeit der 3 Formen? Wie um den Satz, daß „was durch eine von ihnen ausgedrückt wird, in der Wirklichkeit nie anders gegeben seyn könne, als zugleich mit demjenigen, was durch die beiden andern ausgedrückt wird?" (S. 200.) Jedenfalls müßte dagegen Hartenstein wohl gehört werden, wenn er sagt (S. 59.), ein Gut bedeute überhaupt jeden Gegenstand, insofern er begehrt werde, und das Urtheil über die Güte des Gegenstandes treffe den Gegenstand wegen seiner Beziehung zum Willen. Es gehe folglich aus vom Willen, an diesen habe man sich zu wenden, um zu erfahren, was ein Gut sey; jede Güterlehre werde, wenn sie nur mit selbstbewußter Consequenz zu Werke gehe, die Censur des Willens in eine Censur durch den Willen verwandeln, statt des Willens als Objectes der Beurtheilung den Willen als Quelle derselben, als Richter hinstellen müssen. Höchstens kann man demnach die Neigung begreiflich finden, mit der Güterlehre zu beginnen, aber darum nicht eben auch richtig. „Psychologisch genommen, sagt Hartenstein (S. 357.), liegt die Güterlehre überall am nächsten; deshalb wird man durch sie dem Willen am besten beikommen

können: aber gerade deshalb ist, wo man dies versucht, auch die höchste Vorsicht nöthig, um der Verwechselung zwischen der Befriedigung und dem Werthe des Wollens durch die stärksten sittlichen Gegengewichte vorzubeugen.“ Allerdings wäre uns das Hauptbedenken, die Güterlehre in der Ethik voranzustellen, weil man dabei entweder den Inhalt der Ethik außerhalb des Willens stellte, oder sich an ihn, aber als Neigung und Begehren, wendete, um zu fragen, was denn gut sey, und auf diese Weise nothwendig von der Form der Ethik, welche Schleiermacher in seiner Kritik mit dem allgemeinen Namen der praktischen Systeme bezeichnet, abgeführt und in die Arme des Eudämonismus geleitet würde. Ja gerade die Exposition Rothe's selbst hat uns in dieser Besorgniß bestärkt, wie wir oben schon andeuteten.

Klüger ist deshalb das Verfahren Hartenstein's, wenn er mit Herbart festsetzt, daß die Ethik weder Güter-, noch Tugend-, noch Pflichten-Lehre sey, sondern nach seiner Ansicht alle diese drei Formen gleichmäßig auf die Ideen zurückweisen (S. 77.). Tugend, Pflicht und sittliches Gut seyen sämmtlich abgeleitete ethische Begriffe und für die Unterscheidung des Verhältnisses zwischen dem wirklichen Wollen und den Ideen unentbehrlich (S. 355.). Allerdings ist ein Begriff nothwendig, aus welchem diese drei hervorgehen, allein daß dieser die Ideen im Herbart'schen Sinne sey, dies ist's, was wir doch nicht umhinkönnen zu bezweifeln. Sollte es der praktischen Philosophie Herbart's wirklich um eine Tugend- oder auch um eine Güterlehre zu thun seyn, wenn sie nur Urtheile über vorausgesetzte Verhältnisse zusammenstellt, wenn sie nichts anderes im Sinne hat, als: sofern gewisse Verhältnisse eintreten, so wird dieses oder jenes Urtheil sich an sie anknüpfen? Nicht einmal die Pflichtenlehre erzeugt sich aus den Ideen, denn der Wille ist ja schon vorher und unabhängig von ihnen da, er wird nicht in und mit ihnen, es kommt nur in diesen Ideen das Urtheil über ihn. Abermal zeigt sich also ein Nachtheil davon, daß die praktischen Ideen so in der Luft schweben; sie können in keiner Weise so kalt und ohne Theilnahme am Leben, wie sie sind, den Boden der Wirklichkeit gewinnen. Die Stellung zur Wirklichkeit, welche

durch jene Dreigliederung ausgedrückt wird, hat für die Ideenlehre keine Bedeutung. Es muß das Interesse eines Dritten hinzukommen, um Idee und Wirklichkeit in dieser Weise auf einander zu beziehen.

Legen wir den Begriff der Persönlichkeit als denjenigen zu Grunde, dessen Realisirung zu expliciren die Aufgabe der Ethik ist, so gehen daraus mit Nothwendigkeit jene drei Formen hervor, aber die Aufeinanderfolge derselben, obschon sie völlig coordinirt sind, wird dennoch nichts weniger als gleichgültig, ja sogar aus verschiedenen Gesichtspunkten eine verschiedene seyn können. Diese 3 Lehren verhalten sich wie die Stufen der sich entwickelnden Persönlichkeit, und fassen wir sie unter diesem psychologischen Gesichtspunkte, so steht zunächst die Idee dem Bewußtseyn gegenüber als etwas, was werden soll, es wird die Ethik die Form der Pflichtenlehre annehmen. Allein eben sofern die Idee ein Soll ist, so sucht sie irgendwie den Eingang in das Bewußtseyn, sie verbindet sich so innig mit dem Bewußtseyn, daß sie eigentlich dessen Wesen ausmacht, und so kommt es zur ethischen Form der Tugend. Endlich aber erfaßt sich das Bewußtseyn in diesem seinem Wesen, es reflectirt sich in der Idee und so wird die Idee zum Gute. In der praktischen Philosophie hingegen, in der eigentlichen Theorie wird freilich die Abfolge dieser 3 Formen eine etwas andere seyn. Zunächst wird die Idee seiner selbst, die Persönlichkeit, dem Philosophirenden als Gegenstand sich darbieten, als etwas, das begehrt und errungen werden soll, als ein Glück, — Güterlehre, Eudämonismus, Epikurische Philosophie. Sobald er aber in der Idee sich selbst erkennt, so wird er eben in dieser Idee seine Unabhängigkeit von dem Objecte erkennen und festhalten, er begiebt sich auf die subjective Retirade von der äußern Welt und es entsteht die Tugendlehre (αὐτάρκεια), Rigorismus, Stoische Philosophie. Aber eben hiermit, gerade in der reinen Tugendlehre der Stoa zeigt sich am deutlichsten die Trennung der Idee von der Wirklichkeit, die Incongruenz beider, und da die Idee eben Idee für die Wirklichkeit ist, so wird sie zum Gebot, zur Forderung, — System der praktischen Vernunft, moralischer Dualismus und Formalismus. Die sitt-

liche Idee ist die Concretion dieser drei Momente, und wie sie, diese drei, Momente der reinen Idee sind (Rothe §. 90. S. 197.) so sind sie zugleich die Hauptunterschiede in der geschichtlichen Entwicklung derselben. Jede Form für sich ist mit einer Einseitigkeit, mit einer Abstraction behaftet, die eben deswegen das andere Moment zunächst als ihren Gegensatz, eigentlicher aber als ihr Ergänzung hevorruft, und es erscheint eben deshalb durchaus unzulässig, der einen oder der andern Form einen Vorzug zu geben, wenn man die Gefahr jener Einseitigkeit vermeiden will. Die drei Formen bilden einen geschlossenen Kreis, und welche man also auch zuerst darstellen möge, es kann nie geschehen, weil die eine vor der andern einen Vorrang anzusprechen hätte, sondern immer nur im Hinblick auf die andern, die ihr zur Ergänzung dienen.

V. Gut und Böse.

Wäre die Ethik bloße Güterlehre, oder auch wäre sie bloße Tugendlehre, so würde dieser Gegensatz von Gut und Bös kaum einen Sinn haben. Gegensätze müßte es wohl auch da geben, aber sie würden nur eine andre Gestalt annehmen, etwa wie Gut und Uebel, Vollkommen und Unvollkommen oder auch Weise und Unweise. Sofern hingegen die Ethik auch Pflichtenlehre ist, sofern sie Aufgaben für den Willen enthält, so nimmt der Hauptgegensatz, um den es hier zu thun ist, die obige Gestalt an.

Es ist wohl kein zweiter Gegensatz, an welchem sich die Wissenschaft überhaupt und in jeder Beziehung schon soviel abgemüht hat; alle philosophischen, alle theologischen Systeme nahmen von ihm, wo nicht ihren Anfang, doch an ihm ihren Ausgang und empfingen hier, in ihrer jeweiligen Stellung zu diesem Gegensatz, zugleich ihre schärfste Kritik.

Auch unsre Zeit beschäftigt sich sehr viel mit diesem Gegensatze, er macht den verschiedenen Systemen viel zu schaffen, und es geschieht gewöhnlich, daß sie an ihm sich characterisiren. Er wird auch nicht selten zum Stein des Anstoßes für sie. Achte man nur vor allem genau darauf, womit wir begonnen haben, daß nehmlich nur diejenigen ethischen Systeme den Gegensatz von Gut und Bös

haben und würdigen können, welche eine Aufgabe für den Willen in sich schließen, und wo also diese Aufgabe nicht ist, der Name von Gut und Bös, wenn er je vorkommt, nur mißbräuchlich angewendet wird. Es können auch da, wo nur etwa von einer Entwicklung des Absoluten rc. die Rede ist, sehr nahe anstreifende Gegensätze zum Vorschein kommen, aber doch geschieht es nur durch eine allerdings nahe liegende Verwechslung, sie für jenen Gegensatz von Gut und Bös auszugeben. Und ein wesentlicher Unterschied, der viel öfter übersehen wird, als für die ächte Kritik ersprießlich ist, findet doch gerade zwischen diesem Gegensatz und allen den verwandten, die ihm etwa untergeschoben werden mögen, statt. Zwischen Vollkommen und Unvollkommen, zwischen Gut und Uebel ist eine Vermittelung möglich, zwischen Gut und Bös nicht. Das Unvollkommene wird durch Abschwächung immer mehr dem Vollkommenen nahe gebracht, das Uebel wird durch Einfügung in seinen Zusammenhang als ein Moment des Guts erkannt, aber Bös bleibt Bös, und es giebt durchaus keine Vermischung, keinen allmäligen Uebergang in sein Gegentheil. Vielmehr wird das Böse, je näher es seinem Gegentheil, dem Guten, gestellt wird, um so schärfer von ihm geschieden. Das Stetige und Allmälige, das Abtönende fällt bei diesem Gegensatze gänzlich weg, das Gute muß durchaus und einfach negirt werden, wenn es mit dem Bösen sich identificiren soll, das Böse muß durchaus und einfach negirt werden, wenn das Gute an seine Stelle treten soll. Es liegen nicht einzelne Bestimmungen in dem Bösen, durch die es mit dem Guten identisch werden kann, während es doch in andern noch bös bliebe, und es giebt keine Bestimmungen im Guten, durch welche es mit dem Bösen zusammenfiele, während es etwa im Ganzen und in der Hauptsache noch gut bliebe. Das Unvollkommene kann wenigstens einen Theil des Vollkommenen verwirklichen, das Uebel kann wenigstens in einzelner Beziehung auf das Subject mit dem Gut harmoniren; aber zwischen dem Bösen und dem Guten giebt es keine Versöhnung. Hier gilt nur ein schlichtes Entweder — Oder. Mit einem Worte: der Gegensatz zwischen Gut und Bös ist kein bloß relativer und also schwankender und verschwindender,

sondern ein absoluter, dasselbe in der Ethik, was in der Logik das a und non a ist, der feste Widerspruch, den auch die Logik wohl unterscheiden muß von dem Gegensatz.

Ist dies hier Vorausgeschickte richtig, so dürfte es nicht schwer werden, nach demselben die ethischen Systeme zu beurtheilen; es muß sich an nichts anderm so sehr, als daran zeigen, ob sie Systeme des Willens seyen oder ob sie vielleicht unwillkürlich diesem Namen und den Gegensätzen, die allein in ihm Raum haben, andere Begriffe unterschieben. Es ist gewiß ein Vorzug der Wirth'schen Entwickelung, daß er eine Form des Bösen, welche von den Meisten viel zu leichtfertig hingegeben worden ist, die des radicalen Bösen, wieder in ihre Bedeutung aufnimmt. Es fragt sich vor allem, wo die radix, die Wurzel des Bösen sey, dann kann die einzelne böse That, das abgeleitete Böse zu erfassen keine Schwierigkeit mehr haben. Ja, man könnte ohne diese Unterscheidung gar leicht meinen, als ob man mit der einzelnen bösen That das Böse selbst erklärt habe, und doch ist nichts so wenig als dies der Fall. Eine That weist in ihren Gründen immer auf die andere zurück, eine Person mit dem ganzen Complex ihrer Thaten immer auf die andere, und so müssen wir nothwendig nach der Wurzel dieses ganzen Zusammenhangs fragen, und diese Wurzel ist nicht etwa bloß ein historisch Erstes, was ohnedies vorweg diejenigen nicht zugeben werden, welche überhaupt einen solchen historischen Zusammenhang leugnen, wovon gleich nachher weiter die Rede werden muß; sondern wenn man auch bei einem historisch Ersten, bei einer zeitlich ersten Person, angelangt wäre, so müßte man weiter fragen, wie d. h. aus welchem Grunde in dieser das Böse entstanden sey. Und man darf sich auch davon nicht losschälen wollen, mit der Behauptung, daß das Böse überhaupt das Grundlose sey. Wenn es aus einem Willen hervorgeht, wie sollte es nicht in diesem Willen seinen Grund haben, und wer wollte behaupten, daß man da, wo man von einem Wollen spreche, etwas Grundloses vor sich habe? — Von dem radicalen Bösen nun sagt Wirth (Th. I. S. 44 ff.), daß es nichts anders sey, als der Wille, welcher in irgend einer Bestimmung der sittlichen Idee, sey es nun der Einheit selbst oder einem

einem seiner Unterschiede, blind, excentrisch und alle wahre sittliche Einheit vernichtend sich bethätige. Im Allgemeinen liege der Grund hiervon in der Unfreiheit des natürlichen Willens, welche formelle Unfreiheit das Bestimmtwerden desselben durch das unmittelbare Gefühl, das völlige Hingerissenseyn des Ich von einer Erregung ist. Und noch weiter und bestimmter heißt es (S. 46 ff.), der Grund des radicalen Bösen sey schlechterdings nur im Absoluten zu suchen, der metaphysische Grund sey jene Nothwendigkeit der ewigen Idee des Guten, der absoluten Einheit, nur als Resultat wahrhaft zu existiren und darum vorerst in die Selbstentzweiung und in den Widerspruch ihrer Bestimmungen überzugehen. Diese Entzweiung liege an und für sich im ewigen Wesen alles Seyenden; sie sei identisch mit der Weltschöpfung, und darum alles Leben, hiermit auch das des Geistes, ursprünglich in diesen Gegensatz eingeboren, aus dem Alles geboren. — In diesen Aeußerungen liegt durchaus nichts Geschraubtes, wie es sonst wohl bei diesem philosophischen Standpunkt an dieser Stelle vorzukommen pflegt, und wie wir es selbst bei Hegel gerade an diesem Punkte auf eine peinliche Weise finden (Phänomenol. S. 583. vergl. Hartenstein S. 134.), wenn schon auch er sagt, die Weltgeschichte falle außerhalb der Gesichtspunkte von Gerechtigkeit und Tugend, Unrecht, Gewalt und Laster, Schuld und Unschuld ꝛc. (Rechtslehre §. 345. vergl. Hartenstein S. 135.). Bei Wirth ist es klar und schlicht ausgesprochen, wie das Böse nur ein Moment in der Entwicklung des Absoluten sey, und wenn dieses, das Absolute, das ist, als was es allein seyn kann, nehmlich Resultat, und das Böse damit als das erscheint, was es ist, nehmlich Moment, so hört dieses damit förmlich auf, böse zu seyn. Nehmen wir namentlich an, daß das Absolute unbestritten gleich ist der Idee, und die Idee schlechhin und ohne bestimmtes Prädicat gleich dem Guten, so erhellt, daß das Böse irgendwie in das Gute aufgehen müsse, denn das Gute kann nicht gut und böse zugleich seyn. Es ist also entweder das Böse nur in unserer Vorstellung, die noch nicht zum Begriff erhoben das einzelne Moment für das Ganze nimmt, es ist der mit dem Werden unsers Wissens nothwendig verknüpfte Mangel und

in dieser Beziehung wäre es das, was wir eben mit dem Namen des Uebels bezeichnet haben. Oder sofern das Absolute etwa selbst einem Werden unterworfen seyn sollte, so wäre das radicale Böse eigentlich nur das Gute, wie es auf einer gewissen Stufe seiner Entwicklung besteht, und so wäre es das, was wir oben mit dem Namen des Unvollkommenen bezeichnet haben. Erkennen wir recht, so scheint Wirth doch mehr zu der letztern Ansicht sich zu neigen, wenn er (S. 195.) sagt, daß die Idee, in welcher die speculative Vernunft endige, ebensowohl die Absolutheit des Guten, seine ewige Gegenwart, als seinen unendlichen Fortschritt in sich schließe. Denn was sich entwickele, sey schon, nehmlich als Ansich, es sey jetzt absolut, was es für diese Zeit seyn kann. In jener Idee liege aber auch der Begriff des Fortschritts, denn was sich entwickele, setze immer reicher sein Ansich in die Existenz. Nur dem scheint Wirth mit allem Nachdruck begegnen zu wollen, daß das Endziel der Entwicklung nicht Rückkehr in die unterschiedslose Substanz sey.

Wenn Rothe in seiner Darstellung der Ethik ebenso consequent bleibt, als Wirth, so kann auch er dem zufolge, was er gleich im Anfang über Gott und den der neuern Speculation soviel beliebten Begriff der Natur in Gott gesagt, nicht ferner von jenem Begriff sich stellen. Gott ist ihm Einheit des Seyns und Werdens, Gott ist als das absolute reine Seyn zu denken als sich selbst zum Werden bestimmend und zwar dies, da er das absolute Seyn ist, auf absolute Weise, also zum absoluten Werden (Th. I. S. 53.). Was muß nicht in einer solchen Philosophie alles noch absolut seyn! Verwundern kann man sich nach diesen Prämissen nicht, wenn es dann heißt, daß „das kreatürliche Böse und (?) Uebel, welches in dem göttlichen Weltplan einerseits dem Begriff der Schöpfung zufolge unvermeidlich ausdrücklich gesetzt, andrerseits aber dies — dem Begriffe Gottes, des Schöpfers zufolge — ebenso nothwendig ausdrücklich als ein schlechthin aufzuhebendes, demgemäß durch die göttliche Weltregierung auf schlechthin wirksame Weise stetig in der Kreatur einerseits aus dem Zustande der Latenz herausgesetzt, andrerseits aber eben durch dieses Gesetztwerden un-

mittelbar zugleich aufgehoben werde." Ist das Böse Moment des Absoluten, wie in der Entwicklung des Individuums nothwendige Stufe, so ist es eben damit nach unserer obigen Auseinandersetzung nicht das Böse.

Wie verhält es sich nun aber mit der Herbart'schen Richtung in diesem Punkte? Wird es hier vielleicht mit der Entwicklung des Bösen in seiner Eigenthümlichkeit als eigentlichen Gegensatzes des Guten Ernst? Allerdings ist hier eine Schwierigkeit vermieden, die daraus entsteht, wenn die Ethik die Entwicklung des Absoluten zu ihrem Inhalt haben soll. Ja, diese hier zur Sprache kommende Richtung der Philosophie hat noch das voraus, daß sie durchaus das Wollen für die ethische Beurtheilung postulirt, da „das bloße Factum, das äußere Ereigniß, losgelöst von seinem Zusammenhange mit der geistigen Regsamkeit, aus welcher es hervorgeht, für die ethische Beurtheilung nichts ist. Dadurch tritt nun das Streben und Wollen, als dessen Ausdruck die Handlung gebilligt oder gemißbilligt wird, ein für allemal als der eigentliche Gegenstand der ethischen Beurtheilung hervor und die Voraussetzung, auf welcher alle Ethik beruht, läßt sich nun mit kurzen Worten bezeichnen: es giebt einen Unterschied zwischen dem guten und bösen Willen" (Hartenstein S. 26.). Allein hier verbirgt sich abermal der schon öfter berührte entgegengesetzte Mangel dieser philosophischen Richtung nicht, daß sie auf der einen Seite den Willen zu weit von der Person und auf der andern ebenso weit die Person von der Idee scheidet. Nun giebt es eigentlich einen Willen unabhängig von und vor dem Unterschied des Guten und Bösen, und die Idee kommt erst nachträglich darüber und sagt dem einen Willen: du bist gut, und dem andern: du bist böse. Mit der Entwicklung des Willens als eines bösen und eines guten hat die Ethik eigentlich nichts zu thun, obwohl mit dem Unterschied des Guten und Bösen. Ganz natürlich, denn das Gute ist nicht gut, das Böse nicht bös um seines Verhältnisses zur Persönlichkeit willen, oder noch genauer gesprochen: das Gute und Böse bezeichnen kein Verhältniß der Persönlichkeit zu sich selbst, kein Verhältniß der Idee der Persönlichkeit zu ihrer Verwirklichung, sondern es

ist eben nur so der Geschmack, welcher das eine vorhandene Begehren ein gutes, das andere ein böses nennt.

Zwar hat die Einwendung etwas für sich, und hiermit kommen wir auf einen neuen Punkt der hierher gehörigen Erörterung, daß die Entwicklung des Guten und Bösen gar keine ethische Frage sey, sondern vielmehr eine psychologische. Wohl richtig, insofern wenigstens, als auch die Psychologie der Erforschung dieses Phänomens des Seelenlebens sich nicht entschlagen kann, aber die Ethik wird ihrerseits nur dann sich diese Frage entreißen lassen, wenn sie weiter nichts zu thun hat, als die praktische Idee, oder nach Herbart die praktischen Ideen, darzustellen. Aber wo auch nur die Entwicklung der Idee der Persönlichkeit als Aufgabe der Ethik erkannt wird, da wird sie die Frage als die ihrige in Anspruch nehmen, ob denn das Böse dieser Entwicklung wesentlich sey, wie z. B. Wirth und Rothe es als wesentlich für die Entwicklung des Absoluten zu erhärten suchen. Rothe aber und mit ihm noch manche andere neueste Erörterung dieses Punktes läßt das Böse nicht bloß dem Absoluten wesentlich seyn, sondern consequent auch jedem individuellen Menschenleben. Es ist ihm zunächst die Uebermacht der materiellen Natur, mit der der Mensch ins Leben eintritt. Deswegen kann seine sittliche Entwicklung nicht anders anheben als in abnormer Weise, mit der Verwicklung in die Sünde, und eben dieses sündigen Hangs wegen kann sie auch in ihrem weitern Fortgang nicht anders verlaufen als wieder in abnormer Weise (Th. 2. S. 237.). Ganz ähnlich noch neustens Zeller*), bei welchem der Hauptnerv in Hegel'scher Weise darin zu liegen scheint, daß auch der Wille eine Naturbestimmtheit hat und zwar nicht bloß als ein von ihm verschiedenes und ihm äußerliches Moment, als Macht der Sinnlichkeit außer sich, sondern als wesentliche und fortdauernde Bedingung seiner Existenz in sich selbst (S. 45.). Sofern nun dieser natürliche zum geistigen wird, oder sofern sich der Wille aus dieser Natürlichkeit erhebt, so entsteht ein Widerspruch gegen die sittliche Idee und dieser ist das Böse in seiner Unver-

*) In seinen theol Jahrb. 1847. H. 1.

weiblichkeit (S. 70—76.). Von einem in dem persönlichen Zusammenhang sich fortpflanzenden Bösen ist also unter diesen Umständen die Rede nicht. Vielmehr entsteht ursprünglich in jedem einzelnen Menschen das Böse, und ist nichts anders als theils seine sinnliche ungeistige Natur, theils sein Streben sich zu individualisiren, seine Selbstsucht.

Nur wenn der Gegensatz, der Widerspruch von Gut und Bös wirklich, nicht bloß scheinbar gemacht wird, dann giebt es eine Ethik und nur wenn von der Idee der Persönlichkeit ausgegangen wird, kann ein Ernst werden mit jenem Gegensatz. Die Möglichkeit des Bösen ist nothwendig für jene Idee, aber nicht seine Wirklichkeit. Das persönliche Wesen bestimmt sich selbst, sofern es persönlich ist, aber es widerspricht sich selbst, es legt einen Widerspruch ein gegen seine Idee, indem es sich zum Bösen bestimmt. Wie kommt es nun aber, wird man einwenden, daß das persönliche Wesen sich selbst widerspricht, daß es denn doch nicht bei jener Nothwendigkeit der Möglichkeit bleibt, sondern eben doch zur Wirklichkeit wird, zur Wirklichkeit, welche es war, die von den hier zurückgewiesenen Theorieen zur Aufgabe gemacht wurde und gemacht werden mußte, da die Frage nach der Möglichkeit etwas Lächerliches und von dem bekannten Epigramm jenes Dichters längst und mit Recht verspottetes wird, wenn die Welt einmal weit über die Möglichkeit zur Wirklichkeit fortgeschritten ist. Auf diesen Einwurf dient zur Antwort, daß wir hier eben an der Gränze der Ethik stehen, und daß die Möglichkeit des Bösen ewig diesseits, die Wirklichkeit aber jenseits auf das Gebiet der Psychologie fällt. Wie das Böse wirklich wird, diese Untersuchung gehört offenbar dem beobachtenden Verfahren von der Seelenlehre, der Begriff des Willens aber, welcher den schlichten und scharfen, nicht bloß relativen und comparativen Gegensatz von Gut und Bös in sich schließt, der Ethik an. Jedoch steht natürlich beides, der Antheil der Seelenlehre und der der Ethik in genauster Beziehung zu einander, und gerade darum ist es so leicht möglich, daß das, was dem einen von beiden angehört, auf das Gebiet des andern Theils übertragen werde. Denn indem die Seelenlehre auf die Entwicklung des

wirklichen Willens eingeht, kann sie keines der Momente jener Möglichkeit unbeachtet lassen, und indem die Ethik die Momente dieser Möglichkeit auseinander legt, muß sie es im steten Hinblick auf eine daraus sich bildende Wirklichkeit thun.*) Wer es der Mühe werth findet, das Gute näher anzusehen, wie es an der eben angeführten Stelle entwickelt ist, der wird auch wohl erkennen, wie die Allgemeinheit des Bösen nicht aus der Naturbasis des Willens in jedem Individuum**), sondern vielmehr im persönlichen Zusammenhang aller entsteht. Zunächst muß allerdings eine vollkommen gute Persönlichkeit da seyn, damit auch nur das Böse entstehen könne. Die Persönlichkeit überhaupt ist diejenige Art zu seyn, da das Seyende sich in seinem Andern setzt. Bedarf es also schon einer Persönlichkeit, damit überhaupt nur etwas Einzelnes sey und nicht bloß scheine, so bedarf es am meisten derselben, damit die tiefste Einzelnheit, das concreteste Fürsichseyn sey, nehmlich dasjenige, welches nicht bloß ein Fürsichseyn, sondern ein Durchsichseyn ist. Hier geht also das Versetzen in ein Anderes so weit, daß dies Andere selbst wieder ein sich setzendes wird. Darin ist eben jene erste Persönlichkeit die gute, daß ihr Setzen das Wollen und Vollbringen von Wesen ist, die sich selbst setzen, und daraus wird immer ein Hauptbedenken gegen die Systeme der Immanenz bleiben, daß sie mit Aengstlichkeit alles in der Einheit zusammenhalten, damit es ja nicht in das volle Fürsichseyn, soviel auch von diesem die Rede seyn mag, hinaustrete. Auf diese Weise fehlt und muß fehlen von vornherein an der Grundlage ihres Alls das Gute. Erhalten nun aber wirklich durch jene erste Persönlichkeit Wesen das Daseyn, welche sich selbst setzen, so ist damit auch der Gegensatz von Gut und Bös gegeben. Jener Gegensatz hat in der ersten Persönlichkeit seinen Grund, und zwar nicht etwa, weil sie gut und bös ist, sondern weil sie die eine gute ist. Sind aber solche Wesen da, welche Personen sind, so ist es die Eigenthümlichkeit derselben, daß das Gute in ihrem Zusammenhang, der eben ein Sichsetzen im Versetzen ist, wirklich werde, das Gute — oder auch das Böse.

*) Vergl. des Ref. Grundzüge der specul. Kritik, nam. S. 353 ff.
**) S. Zeller a. a. O. S. 47 ff.

VI. Die ethische Gemeinschaft.

Auch diese ist ein Hauptpunkt der Bewegung und eben damit des Kampfs in der heutigen praktischen Philosophie. Am bündigsten und ungezwungensten, so daß uns durchaus kein Zweifel bleibt, wie er es meint, drückt sich darüber Löwenthal (S. 162.) aus, wenn er sagt: „die Kirche hat überhaupt nur dadurch ein Recht zu existiren, daß sie dem Staat sich unterordnet und seine Bestimmungen realisiren hilft. Sie ist nur ein Institut, das die immanente Vernunft der Gesellschaft selbst bei oder vielmehr nach dem ersten Zusammentreten ihrer Atome aus sich zur Vermittlung ihres eignen geahnten und späterhin vernünftig erkannten Freiheitszweckes gebildet hat." Die Kirche ist daher nur eine Function im Staate, wie etwa die Sensualität im Körper (S. 200.). Entwirrt findet sich diese Vermengung schon weit mehr bei Rothe. Wie er über das genannte Verhältniß urtheilt, das haben schon seine früheren Schriften zur Genüge gezeigt, und er bleibt auch in der uns vorliegenden seiner Ansicht getreu. Streng nehmlich schließt er sich in diesem Punkte an Hegel an und läßt die Kirche nur temporär neben dem Staate stehen, am Ziele aber die erstere in dem letztern aufgehen. Der Staat ist ihm im Allgemeinen „die mit Bewußtseyn ihren Zweck in der Lösung der sittlichen Aufgabe selbst durch die Realisirung der vollendeten sittlichen Gemeinschaft habende volksthümliche Gemeinschaft" (Th. 2. S. 120. §. 433.). Da aber der Staat zu seiner wesentlichen Wurzel und Grundlage das Volk hat, so realisirt er sich nur als eine Vielheit von einzelnen nationalen Staaten (§. 452.). Diesen gegenüber bildet sich eine sie alle in all ihren Individuen und zwar diese nach allen besondern Seiten ihres sittlichen Seyns umfassende Gemeinschaft der allen gemeinsamen Frömmigkeit (§. 453. vergl. §. 279.), und diese Gemeinschaft ist die Kirche. Wenn aber die allgemeine menschliche Gemeinschaft als religiös-*sittliche* vollständig hergestellt ist, so fällt das Bedürfniß einer lediglich religiösen Gemeinschaft neben der religiös-sittlichen hinweg. In diesem Punkte der Entwicklung verschwindet also die Kirche, die nur so lange ein wesentliches Bedürfniß bleibt, als der Staat noch nicht alle besondern

sittlichen Hauptgemeinschafts-Sphären in seinen Bereich hineingezogen und anderseits sich erst nur als bloße Vielheit einzelner auf der Basis besonderer Volksthümer beruhender, also particulärer Nationalstaaten und noch nicht als vollständig einheitlicher Staatenorganismus aller einzelnen besondern oder nationalen Staaten realisirt hat (§. 285. S. 424 und 425.). Allein wenn nun Rothe den Zustand, wo die Kirche aufhören soll, so schildert, wie dies geschieht, wenn er nicht nur sagt, daß in diesem allumfassenden Staats-Organismus sich auf der Grundlage der natürlichen Volks-Unterschiede die Idee des Staats in dem ganzen Reichthum ihrer besondern Momente auslegt, sich aber eben hierdurch unmittelbar wieder zu absoluter organischer Einheit in sich selbst zurücknehme (§. 458. S. 152.), sondern geradezu, daß mit der vollendeten normalen Entwicklung des menschlichen Selbstbewußtseyns und der menschlichen Selbstthätigkeit zugleich das Gottesbewußtseyn und die Gottesthätigkeit in der Menschheit schlechthin realisirt werde, daß jener Staatenorganismus wesentlich zugleich als die schlechthin vollendete religiöse Gemeinschaft, als das schlechthin vollendete Reich Gottes, als die absolute Theokratie gedacht werden müsse (§. 464. S. 154.), so läßt sich doch nicht recht einsehen, warum diese Gemeinschaft, in welcher die sittliche und religiöse schlechthin zusammenfallen, gerade Staat heißen, warum gerade die rein und lediglich religiöse Gemeinschaft d. h. die Kirche schlechthin hinwegfallen solle. Ebenso muß ja auch die rein und lediglich sittliche Gemeinschaft hinwegfallen, wenn eine wahre Einheit beider zu Stande kommen soll, und wenn dies nicht der Fall, wenn in der Gemeinschaft beider das eine, der Staat oder die Kirche mit ihren Bestimmungen vorherrschte, so wäre dies das deutlichste Zeichen, daß man nicht von einer Einheit beider, sondern nur von einem Uebergang des einen in das andere sprechen könnte. Ist aber dies Letztere wirklich der Fall, ist eine solche Gemeinschaft beider das Ziel von Staat und Kirche, so wäre doch nun erst die weitere Frage, welches von beiden das übergehende, welches das bleibende sey, welches von beiden mehr von seinen Bestimmungen abgebe, wessen Bestimmungen mehr übergreifen über die des andern.

Daß der Staat an und für sich schon sehr sublimirt werden muß, wenn man ihn geradehin für die sittliche Gemeinschaft nimmt, läßt sich nicht ableugnen, allein doch bleibt auch nach der Ansicht Rothe's das Volksthum die Unterlage desselben, also etwas Particuläres, und dasjenige, was diesem Particulären das Ausschließende nimmt, was es als Particuläres aufhebt und in dasjenige Ganze vereinigt, welches Rothe den Staaten-Organismus nennt, das ist doch wohl dasjenige, was von Anfang über den Particularismus des Volksthums hinausgreift und das Allgemeine in dem menschlichen Bewußtseyn und auch in den äußern Verhältnissen repräsentirt, nehmlich die Kirche.

Zwar verleugnet sich auch bei Wirth eine gewisse Verwandtschaft mit den eben auseinandergesetzten Ansichten nicht; dem ungeachtet aber möchten wir ihm doch gerade in diesem Punkte einen bedeutenden Vorzug vor Rothe geben. Eine Verwandtschaft mit jenem zeigt er, sofern er die Kirche auch so in die Mitte der sittlichen Entwicklung stellt als einen Punkt, welcher ein System der individuellen und objectiven Sittlichkeit, gleichsam unabhängig von ihr, hinter sich und ein System der intellectuellen Sittlichkeit vor sich hat. Zwischen inne steht das System der religiösen Sittlichkeit und nimmt allerdings consequent der Ansicht, nach welcher die Ethik die Entwicklung des Absoluten ist, einer Ansicht, bei welcher es, wie wir schon erwähnt haben, zu keinem rechten Wollen kommt, die sehr gefährliche Stelle ein, die Verwirklichung des reflectirenden Bewußtseyns vom Absoluten zu einem Systeme des Willens zu seyn (Th. 2. §. 104. S. 395.). Allein dann gehört schon dieses System der religiösen Sittlichkeit zur absoluten Sittlichkeit und es wird auch nirgends gesagt, wie dies bei Rothe geschieht, daß die Kirche, wenn die ethische Entwicklung ihr Endziel erreicht, aufzuhören habe. Vielmehr wird dort, wo die Mission als die höchste Function des religiösen Geistes dargestellt wird (S. 471.), sie darum für die höchste erklärt, weil in ihr sich die universelle Natur desselben subjectiv und objectiv am reinsten ausspreche. Freilich können wir dabei das Bedenken nicht bergen, daß die Mission doch jedenfalls nur eine der werdenden, nicht der gewordenen Kirche

angehörende Thätigkeit ist, und daß es heißt, mit apodiktischer Gewißheit lasse sich das vollständige Gelingen der Mission nicht behaupten. Gerade wenn der ethische Proceß die Entwicklung des Absoluten ist, dürfte unsers Dafürhaltens für dieses Gelingen kein Zweifel übrig bleiben. Endlich aber geht zwar Wirth zu einem Weitern über dieses System der religiösen Sittlichkeit hinaus, allein gerade weil seine Darstellung mit dem Spiele endet, so halten wir uns berechtigt, dieses Letzte nicht für das höchste, sondern vielmehr nur für das Aeußerste anzusehen, bis zu welchem sich die Sittlichkeit hindurchbildet.

All dies Schwankende und Zweideutige in dem Verhältniß der sittlichen Gemeinschaften wird indessen vermieden werden und das Verhältniß von Kirche und Staat sich bestimmter finden lassen, wenn Anfang und Ende der Ethik der Begriff der Persönlichkeit ist. Der Staat wird dann wohl nicht das Höchste, am allerwenigsten im Sinne eines Primitiven seyn, aber das Letzte und Aeußerste, zu welchem es die freie Persönlichkeit bringt, sie, die ihren Inhalt aus der Gemeinschaft der Idee, wie sie in gegliederter Form als Kirche besteht, gewinnt. Die Kirche zeigt sich als die primitive Gemeinschaft der Personen, als Quell, aus welchem sie stets neue Nahrung schöpfen, um dann in vollkommner Selbstthätigkeit ihre Gemeinschaftsformen zu schaffen. Würde irgend einmal jene höhere Gemeinschaft in der Idee erlöschen, so fiele damit auch die rein menschliche Nach-Schöpfung des Staats. Erfahrungen bestätigen uns wenigstens, daß in dem Maaße, als jene Gemeinschaft in der Idee Noth leidet oder unvollkommen lebt, so daß wie in unsern Tagen eine Vielheit von Personen wie Atome außer ihr, der idealen Gemeinschaft der Kirche, gleichsam kometenartig in dem Weltraume umherflattert, in dem Maaße auch der Staat nicht zum gedeihlichen Leben zu kommen vermag und an der Stelle seiner inneren organischen Einheit mit einem armseligen mechanischen Geflicke sich begnügen muß.

Philosophische Propädeutik. Ein Leitfaden zu Vorträgen an höheren Lehranstalten von Dr. Joseph Beck, Professor, Mitglied des Großherzogl. badischen Oberkirchen- und Oberstudienrathes. I. Grundriß der empirischen Psychologie und Logik. Zweite verb. Aufl. Stuttgart 1846. II. Encyclopädie der theoretischen Philosophie. Ebendas. 1844.

Die im Jahr 1841 in der Pädagogischen Revue von Mager zuerst durch Deinhardt angeregte und dann weiter verhandelte Frage über die Zweckmäßigkeit des sogenannten propädeutischen Unterrichts auf Gymnasien ist, soviel ich weiß, seitdem nicht wieder ausführlicher zur Sprache gebracht worden. Der Verfasser der vorstehenden philosophischen Propädeutik, Professor Beck in Carlsruhe, ist der auch von mir damals ausgesprochenenen Ueberzeugung, daß, wenn dieser Unterricht fruchtbar seyn solle, nicht bei der empirischen Psychologie und Logik stehen geblieben, sondern zu einer Einleitung in die Metaphysik fortgegangen werden müsse. Denn seine Encyclopädie der theoretischen Philosophie ist eigentlich eine Metaphysik für Schulen, weshalb er sie auch im Vorworte zur zweiten Auflage der Psychologie und Logik „bezeichnender Fundamentalphilosophie" nennen möchte. Metaphysische Fragen sind es gerade, die in allen Menschen, aber vorzugsweise und frühzeitig gerade im Schüler geweckt werden und ein weit höheres Interesse für ihn haben, als den logischen und psychologischen Vorgängen in seiner Seele nachzuspüren.

Der Verfasser hat sich namentlich in der Vorrede zur zweiten Abtheilung seiner Schrift für die Nothwendigkeit eines propädeutischen Unterrichts in der Philosophie auf Gelehrtenschulen ausgesprochen; es fragt sich also, in welchem Sinne er diesen Unterricht aufgefaßt hat und ertheilt wissen will. Er hat in seiner Schrift die jedenfalls geeignetste Form von kurzen Paragraphen gewählt. Den Anfang macht die empirische Psychologie, dann folgt die Logik, dann die Encyclopädie der Philosophie oder wie gesagt die Metaphysik. Das ist auch jedenfalls die natürliche Ordnung. Die Psychologie nimmt 84, die Logik ziemlich ebensoviel, die Metaphysik 190 Seiten ein. Ich meine nun zwar, daß ein Lehrbuch der Philosophie für Schulen viel kürzer seyn könne; allein was das Verhältniß der drei Gegenstände zu einander betrifft, so ist hier wohl ebenfalls das richtige und entsprechende Maaß getroffen. Auch die Reihenfolge ist die naturgemäße: die empirische Psychologie weist, wo sie auf das Denken kommt, schon auf die Logik hin: „II. Die Denkkraft, A. das Gedächtniß, B. die Einbildungskraft, C. der Verstand: die Grundgesetze des Denkens stellt die Logik auf." Sie hätte das nur unter „D. Vernunft" auch für die Metaphysik thun sollen. Im Anfang der Logik und Meta-

physik hätte dann hierauf Bezug genommen werden können, um den Schüler zu einem klareren Bewußtseyn des innern Zusammenhangs zu bringen, wie das auch unter §. 60. der Encyclopädie, unter „Gliederung der philosophischen Wissenschaft" später geschehen ist. Durch die Darlegung dieses Zusammenhangs erhält die philosophische Propädeutik eine gewisse Abgränzung: die empirische Psychologie ist die Grundlage, und das vornehmste Gebiet derselben, das Denken, wird dann in der Logik und Metaphysik nach seiner formalen und realen Seite auf methodischem Wege in dem Schüler weiter ausgebildet (diesen Gang geht auch das bekannte Lehrbuch für den ersten Unterricht der Philosophie von Matthiä). — Indessen es ist noch genauer anzugeben, in welcher Weise der Verfasser diesen Plan weiter ausgeführt hat.

Die Einleitung in die empirische Psychologie hebt mit den Worten an: „Alles Wissen des Menschen beruht auf dem Grunde des Selbstbewußtseyns." Das spricht sich in den beiden Hauptthatsachen aus: Ich weiß, daß ich bin, und: Ich weiß, daß außer meinem Selbst noch ein Anderes ist. Dadurch wird in dem Menschen das Forschungsbedürfniß erweckt, und er besitzt zur Befriedigung desselben das Erkenntnißvermögen. Der geordnete Inbegriff aller Erkenntnisse ist die Wissenschaft. Aber die Wissenschaft in diesem Sinne ist etwas dem Menschen Unerreichbares, darum hat man ihr lieber den Namen Philosophie gegeben u. s. f. Oder wie die Psychologie selbst anfängt §. 12. „Der Mensch als eine organische Einheit": Der menschliche Leib hat Organisation und Leben. Die eigenthümlichen Merkmale organischer Wesen sind: 1) das Ganze ist der bildende und erhaltende Grund der Theile, 2) eine innere bildende Kraft bearbeitet die Materie auf eigenthümliche durch keine Kunst zu erreichende Weise. Diese innere bildende Kraft ist das Leben, dessen eigenthümliche Momente 1) Erregbarkeit, 2) Periodicität, 3) Verknüpfung von Einheit und Mannichfaltigkeit sind. Diese Kraft hat verschiedene Stufen: auf der untersten ist sie noch ganz in der Materie befangen (vegetabilisches Leben in den Pflanzen); auf der zweiten gelangt sie zu größerer Innerlichkeit (animales Leben der Thiere); auf der dritten ist sie eine selbständige freie Seele (psychisches Leben der Menschen.). Dann wird zum Bewußtseyn und vom Bewußtseyn zum Erkenntniß-, Gefühls- und Begehrungsvermögen übergegangen u. s. f.

Diese Methode hat der Verfasser gewählt, und in gleicher Weise geht er auch in der Logik und Metaphysik zu Werke. Aber ich glaube nicht, daß das für den jugendlichen Geist eine erweckliche Methode ist. Ich glaube überhaupt nicht, daß sie irgendwo angewendet werden sollte als wo es darauf ankommt, ein schon vorhandenes Material in eine übersichtliche Ordnung zu bringen, oder einen gegebenen positiven Stoff nach seinem innern Zusammenhange dem Gedächtnisse einzuprägen. Am allerwenigsten aber

glaube ich, daß sie eine der ersten Anleitung der Philosophie entsprechende Methode ist. Ihre Ausdrucksweise ist: So ist es, und das knüpft sich daran, und das folgt daraus; wobei vor oder nachher die Verständigkeit und Vernünftigkeit dieser Sätze und ihrer Folgerungen gerechtfertigt wird. Allein in der Wissenschaft, namentlich in der Philosophie, soll Alles entweder empirisch gründlich erforscht oder rationell aus einem einzigen Gedanken abgeleitet werden, und dafür muß auch schon die philosophische Propädeutik ein Vorbild seyn. Es kann der Schüler einer Gelehrtenschule nicht streng genug darauf aufmerksam gemacht werden, wie hoch die Ansprüche sind, welche an eine wahre wissenschaftliche und namentlich philosophische Entwickelung gestellt werden. Wenn sich dann auch der geehrte Verfasser, wie es im Vorworte zur Psychologie und Logik heißt, „ein systematisches d. i. ein mit strenger Consequenz von Stufe zu Stufe fortschreitendes Denken" zur Aufgabe gemacht hat, so ist es doch die Frage, ob die von ihm gewählte Methode einen solchen Fortschritt überhaupt möglich macht, durch welchen, wie es im Vorworte zur Psychologie und Logik heißt, „der Schüler genöthigt wird, sich diese Kenntnisse zu erwerben." Wenn für irgend einen Unterrichtsgegenstand, so müßte meines Erachtens für die philosophische Propädeutik die Methode rein heuristischer Natur seyn, und zwar in der Psychologie und Logik eine streng empirische, so daß alle physiologischen Beziehungen, denen der Schüler nicht mit seinen eigenen Augen folgen könnte, unberührt bleiben müßten, in der Metaphysik dagegen eine streng rationelle, so daß aus einem einzigen Satze alle folgenden auf streng analytischem Wege aufgefunden und entwickelt werden müßten.

Es hat in dieser Anzeige nicht sowohl von dem Inhalte als vielmehr von der Methode, in welcher diese Unterrichtsbücher geschrieben sind, gesprochen werden können, wiewohl der Verfasser in der zweiten Abtheilung namentlich in der von ihm so genannten Idealphilosophie oder der Lehre von dem Wesen und der Grundbestimmung des Erkennens seine eigene Philosophie dargelegt hat, welche er selbst als Realismus bezeichnet, und von welcher er sagt: „auf dem Standpunkte des Realismus ist alle wissenschaftliche Erkenntniß Interpretation d. i. denkende Auslegung gegebener Elemente, Reconstruction der Dinge durch das nachschaffende Denken des Geistes". Allein mit besonderer Anerkennung muß doch noch die gesunde Auffassung und natürliche Anordnung des Stoffes und die klare, auch für Schüler durchgängig verständliche, Darstellung hervorgehoben werden, vor Allem aber der sittliche und religiöse Sinn, welcher überall, wo Veranlassung dazu ist, hervortritt und namentlich in der Lehre von der Seele, der Welt und Gott so ernst und unzweifelhaft sich kund giebt. C. Riese.

Verzeichniß der im In- und Auslande neu erschienenen philosophischen Schriften.

V. Cousin: Fragmens philosophiques, pour faire suite aux Cours de l'histoire de la philosophie. 4me édit. T. I.: Philosophie ancienne. Par. Ladrange. $3^{1}/_{2}$ Fr.

Dictionaire des sciences philos., publié par une société de professeurs de philos. et de savants, sous la direction de Ad. Franck. 6me livrs. Par. Hachette. 5 Fr

La liberté de penser. Revue philos. et littéraire. T. I. Par. Joubert. Jahrespreis 20 Fr.

S. T. Coleridge: Aids to Reflection. 6th ed. By H. N. Coleridge. 2 Vols 12 Sh.

A. J. Davis: The Principles of Nature, her divine Revelations, and a Voice to Mankind. Lond. 18 Sh.

G. Sandby: Mesmerism and its Opponen's. 2d. ed. Lond. 2 Sh.

Chr. J. Braniß: Die wissenschaftl. Aufgabe d. Gegenwart als leitende Idee im akad. Studium. Hodegetische Vortr. Bresl. Maske. $1^{1}/_{3}$ Thlr.

On the Nature and Elements of the External World, or Universal Materialism fully explained and newly demonstrated. Lond. Churchill. 10 Sh.

J. H. Scholten: Oratio de pugna theo'ogiam inter et philosophiam recto utriusque studio tollenda. Lugd. Bat. (Leipz. Weigel). $^{1}/_{3}$ Thlr.

G. Sandona: Della filosofia morale considerata in se ed in suoi rapporti colle condizioni civili d'Italia. Vol. I. Firenze 6 L.

J. Frauenstädt: Ueb. d. wahre Verhältniß d. Vernunft zur Offenbarung. Prolegg. zu jeder künft. Phil. d. Christenth. Darmst. Leske. $^{7}/_{12}$ Thlr.

J. F. Fries: Politik d. philos Staatslehre. Herausg. von E. F. Apelt. Jena, Cröcker. $1^{1}/_{2}$ Thlr.

Cupr: Seyn od. Nichtseyn d. deutschen Philos. in Böhmen. Prag, Credner. $^{5}/_{6}$ Thlr.

W. Gioberti: Restauration des sciences philos. Introd. à l'étude de la philos. traduite sur la 2de édit. ital. par V. Tourneur et P. Defourny. Par. Lecoffre. 18 Fr.

M. Colom: L'homme envisagé sous le point de vue religieux et philos. Par. Chalandre. 5 Fr.

Essais de Montaigne. Edit. épurée, précédée d'une notice par M. l'abbé Musart. Par. Périsse.

J. F. Payen: Documens inédits ou peu connus sur Montaigne. Par. Techener. $2^{1}/_{2}$ Fr

G. Boole: The mathematical Analysis of Logic etc. Lond. $4^{1}/_{2}$ Sh.

R. Snow: Observations on Imitation. Lond. $2^{1}/_{2}$ Sh.

A. Ruge: Die Akademie. Philosoph. Taschenbuch. Lpz. A. Ruge. $1^{1}/_{3}$ Thlr.

C. G. Carus: Mnemosyne. Blätter aus Gedenk- und Tagebüchern. Pforzh. Flammer. 3 Thlr.

Th. Heinsius: Sokrates u. Christus, od. d. logische u. ethische Vernunft d. philos. u. geoffenb. Religionslehre. Berl. Simion. $^{5}/_{6}$ Thlr.

J. M. Degérando: Hist. comparée des syst. de philos., considérés relativement aux principes des connaissances humaines. 2me Partie: Hist. de la philos. moderne T. III. et IV. Par. Ladrange. 13 Fr.

P. E. Noirot: Maximes philos. Portraits et Caractères. Orléans. 2 Fr.

Abbé Barrot: Etudes philos. sur Dieu et la création, d'aprés la Somme de St. Thomas d'Aquin etc. Par. 5 Fr.

L. Feuerbachs sämmtl. Werke. Bd. 5: Darstellung u. Krit d. Leibnitzschen Philos. Leipz. O. Wigand. $1^{1}/_{2}$ Thlr.

E. Silesius: Anfangsgründe d. Psychol. f. d. nichtstudirende Jugend u. f. ältere Freunde einer populären Lebensweisheit. Wien. Gerold. 2 Thlr.

(Druck von Ed. Heynemann in Halle.)

Zur philosophischen Verständigung über die politischen Fragen der Gegenwart

von

F. H. Fichte.

Vorerinnerung.

Die nachfolgenden Aphorismen wurden bereits im Juni des vorigen Jahres niedergeschrieben, mitten in der Ruhe und behaglichen Sicherheit des alten politischen Systems, wie es den Meisten schien. Ihre nächste Bestimmung war, die Unhaltbarkeit der Lehre vom göttlichen Rechte des Königthumes und der damit zusammenhängenden Staatsbegriffe zu erweisen. Dagegen sollte dem Königthume, welchem man damals gerade, in Theorien wie in Praxis, mit dem Reize neu christlicher und altritterlicher Vorstellungen aufzuhelfen suchte, durch ganz andere Gründe und in einer andern Form die sicherste Dauer errungen werden. Rechtmäßigkeit vor der Vernunft gewinnt das erbliche Königthum nur in den Schranken einer Constitution, unter der Voraussetzung verantwortlicher Rathgeber. Dies ist die einzige zu Recht bestehende monarchische Verfassung: daß sie auch die einzig dauerhafte Form der Republik sei, wird sich im Verfolg unserer Untersuchung ergeben. Jenes hat man oft schon ausgesprochen, von Letzterem sich zu überzeugen, scheint jetzt gerade nöthig. Auch das später aufgekommene Programm für die neue deutsche Verfassung: ein freier König und ein freies Volk, ist scheinbarer als gründlich und haltbar in seinen Folgerungen. Niemals kann in einem begriffsmäßigen Staate der Monarch dem Volk gegenübergestellt, dieses von ihm getrennt werden, wie zwei gleichberechtigte,

mit einander paciscirende, sich gegenseitig einschränkende Willen. Im rechten Staate kann nur Ein Wille herrschen; im mittelalterlichen war es der des Herrschers, allerdings beschränkt durch bestimmte Abkommen mit den Ständen; das Hauptgewicht der Entscheidung fiel jedoch auf seine Seite. Anders ist es im neuen Staate, in dem, welchen die nächste Zukunft auszubilden hat. Man darf nicht erschrecken es auszusprechen: hier kann nur der Volkswille der herrschende sein, sicherlich zwar nicht der Wille der Volkszahl oder der Massen, — diese sind nie das Volk, — wohl aber der durch verfassungsmäßige Formen geheiligte und von Intelligenz durchdrungene Beschluß der Allgemeinheit. Die Regierung, der Monarch an der Spitze, kann keine andere Bestimmung kennen, hat keine andere Pflicht, als diesen Volkswillen auszuführen. Er ist die executive Spitze des selfgovernment des Volkes. Unter diesen Bedingungen aber, zeigen wir ferner, ist die Erbmonarchie die beste, rationellste, sicherndste Staatsform: sie schließt einmal für immer von der höchsten Stelle den höchsten Ehrgeiz aus.

Wir würden uns jetzt die Schärfe nicht vergeben können, mit welcher wir Stahls und Anderer entgegengesetzte Theorien angegriffen haben. Damals, als wir schrieben, waren sie im vollen praktischen Einflusse; ja sie schienen mit der entschlossensten Macht ausgerüstet, sich zu behaupten. Jetzt behält unsere Darstellung nach der entgegengesetzten Seite hin ihre volle Schneide, gegen die Nachäffer des Franzosenthums unter uns, gegen die stürmische Partei der Republik.

Man schätze ihre Macht nicht gering, weil sie jetzt noch die Minorität in Deutschland hat. Jede Partei ist furchtbar, welche überzeugt ist, die Zukunft zu besitzen: durch diese Hoffnung, durch diesen unermüdlichen Sporn siegt sie eben. Ueberhaupt aber überflügelt jede thätige Minorität die ruhige und befriedigte Mehrzahl, weil diese lässig ist und Jeder sich auf ihre scheinbare Uebermacht, d. h. nicht auf sich selbst, sondern auf die Andern verläßt. Und dies Sichverlassen zeigt sich dann plötzlich als die reine Verlassenheit der Ohnmacht.

Man kann schon jetzt eine doppelte Partei der deutschen Republikaner unterscheiden: die wohlgesinnten Ideologen, welche in ganz abstracten Fortschrittsgedanken befangen, der reblichen Meinung sind, das constitutionelle Königsthum, weil es in gewissem Sinne schon für uns Gegenwart ist, sei nur die Vorbereitung zum nothwendigen und alleinigen Ziele, der reinen Republik. Diese doctrinären Republikaner sind jedoch schon in der Minderheit gegen die Schwarmgeister, welche keine offene Frage der Theorie mehr darin sehen, sondern bei uns, wie in Frankreich, damit anfangen, durch die Demokratie der Massen, von Unten her, die Republik ins Werk zu richten. Freilich sind sie bei uns noch getheilt und ohnmächtiger als im Nachbarlande, weil wir — in jedem Betracht zum höchsten Glücke für Deutschland — keine allverschlingende Centralstadt haben. Dennoch vertraue man auch darauf nicht zu viel. Republikanische Ideen sind es, die der frischen, freiheitsdurstigen Jugend immer Begeisterung einflößen: die Jünglinge sind im Vollgefühl ihrer Kraft und ihres Wirkungstriebes geborne Republikaner, — völlig mit Recht und sogar mit tiefem politischen Instinkte; wir müssen uns nur über die praktische Wirklichkeit der Republik mit ihnen verständigen. Deßhalb sind sie aber am Leichtesten Täuschungen ausgesetzt und fallen am Sichersten der politischen Verführung zur Beute. Schon hat man von Baden aus versucht, die Turnergemeinschaften als eine Propaganda der Republik über Deutschland zu organisiren: es ist nicht gelungen; aber es kann später dies oder ein anderes Mittel Erfolg haben, wenn man der tiefern Quelle nicht entgegentritt. Durch bloße Debatte, durch Ueberzeugung wird diese Partei nicht in Schranken gehalten: sie hat schon mit dem hartnäckigsten Fanatismus zur That gegriffen. Aber man kann sie unschädlich machen, indem man die Autorität ihrer Lehren in der öffentlichen Meinung auf ihren eigentlichen Werth herabsetzt. Dies soll hier geschehen; denn ihre innere Stärke gewinnt die bezeichnete Partei bei einem Volke von so gewissenhafter Gesinnung, wie das Deutsche, nur durch das Ansehen, an welchem die redlich überzeugten Theoretiker der Republik unverdienter Weise sie theilnehmen lassen. Diese sind der Ueberzeu-

gung fähig und würdig, und an diese richtet sich zunächst unser Wort. Sie wünschen, wenn auch nicht jetzt, so doch künftig einmal, die republikanische Regierungsform, etwa in Gestalt der nordamerikanischen Freistaaten, bei uns eingeführt zu sehen. Diese Frage kann in gelassener publicistischer Erörterung entschieden werden, und dazu stellen wir uns ein.

Ueberhaupt aber ist es wichtig und für alle politische Praxis folgenreich, bei dieser Veranlassung das Gesetz auszusprechen, nach welchem jede berechtigte Opposition, ehe sie zur Gefahr umschlägt, im Keime erstickt werden kann. Statt des Widerstandes gegen dieselbe, der am Ende stets zur Niederlage führt, bemächtige sich die Regierung selbst bei Zeiten organisirend ihres Principes; man stelle sich mitten in ihre Stärke und man hat sie durch ihre eignen Waffen besiegt. Wie beklagenswerth die deutschen Regierungen bisher diesen Grundsatz mißkannt haben, welche Gefahren sie sich dadurch bereitet, liegt vor Jedermanns Augen; aber auch Englands Regierung und Unterhaus hat noch in den letzten Tagen schwer gegen diesen ersten Grundsatz politischer Weisheit gesündigt; man hat den Chartisten jedes Zugeständniß verweigert, zu einer Zeit, wo England nach Innen und Außen seiner ungetheilten Kräfte bedarf! Die Chartisten haben das Recht der Zukunft: sie haben die schadhafte Stelle der englischen Verfassung aufgedeckt. Statt nun zu ruhiger Entwickelung zu gelangen, muß dies Recht, gleich einem forteiternden Geschwüre, in gewaltsamen Ausbrüchen sich Luft machen, und sein endlicher Sieg ist nur um so gewisser. Bei uns macht die Republik den Appell an die Zukunft: hier ist es die Aufgabe, innerhalb des Monarchismus herzustellen, was die Republik Gültiges und Berechtigtes in sich besitzt.

Und dazu ist uns jetzt die entscheidende Gelegenheit gegeben, wie sie nicht sobald wiederkehren dürfte. Seit dem weltgeschichtlichen Schalttage des J. 1848 beginnt auch für uns eine neue Grundlage des politischen und socialen Wesens: wir können unbeengt durch die einschränkenden Bedingungen des historischen Rechts die neue Zeit gestalten. Der Freiheit haben wir uns

bedient durch die That der letzten Wochen; möge nun auch die Klarheit der Principien uns nicht fehlen, denn ohne diese lauert neben jener der Abgrund des Verderbens! Innerhalb von Parteispaltungen kann man niemals organisirend wirken; wann hätten überhaupt je dem aufgeregten Parteiwesen klare Begriffe zu Grunde gelegen? Wo diese erwachen, hört die Parteierhitzung auf und die Verständigung beginnt.

Deshalb müssen wir uns vor allen Dingen der Gespenster der Furcht wie trügerischer Hoffnungen entschlagen. Die Republik, die Volkssouveränität ist für den Einen ein drohendes Gorgonenhaupt, für deu Andern ein täuschendes Idol. Klare Einsicht zeigt dagegen, daß beides höchst unbestimmte, nichts präjudicirende Begriffe sind, daß sie weit mehr den allgemeinen Erfolg des Regierens, als eine ausschließliche Verfassung bezeichnen sollen.

Volkssouveränität kann nur heißen: daß der klar erkannte Volkswille, die allgemeine Vernunft des Volkes ihren Ausdruck in der Regierung finde, und durch diese sich selbst regiere. Dasselbe ist auch die Republik; sie kann gar nichts Anderes sein und war es nie! So wurde niemals weniger republikanisch regiert, als in den Tagen des französischen Freistaates, wo terroristische Minoritäten den allgemeinen Volkswillen knechteten; dasselbe geschieht jetzt in Frankreich und auch die deutschen Republikaner suchen dies antirepublikanische Beispiel kräftigst nachzuahmen. Niemals dagegen wurde der Zweck der Republik sicherer erreicht, als etwa damals, wo Friedrich der Zweite, die ganze Volksvernunft in sich zusammenfassend, Preußen aus den Gefahren des siebenjährigen Krieges rettete. Und so wäre es auch künftig ganz vernunftgemäß und in republikanischem Geiste, wenn bei großen Gefahren des Staates, auch innerhalb der freiesten Verfassung, eine unumschränkte Gewalt einträte (an der römischen Dictatur haben wir ein Vorbild davon), weil diese sodann durch die Vernunft des Staates gefordert wird, weil der allgemeine Volkswille nur dies wollen kann, zur Rettung des Ganzen in einem einzigen despotischen Willen sich zu concentriren.

In diesem allein gründlichen, weil praktischen Sinne bezeichnet die Republik gar keine ausschließende Staatsverfassung, sondern den einzig vernunftgemäßen Zweck jeder Regierung, wie sie, wenigstens von nun an allein dem politischen Bewußtsein der Zeit gemäß, auf Dauer rechnen kann. In diesem Sinne sind künftig nur Republiken möglich: die Völker regieren sich selbst. Aber die Verfassung, in der sie dies thun, kann auch künftig eine höchst verschiedenartige, der politischen Bildung, der localen Zweckmäßigkeit, der historischen Ueberlieferung angepaßte bleiben. Ja zeitenweise, wie sich ergeben hat, kann auch in einer solchen Republik Despotie nothwendig werden, — eine vergrößerte Spannung der Obergewalt, um den von Unten oder von Außen drohenden Mächten gewachsen zu sein, eine Anomalie, welche sich in den großen Umschwüngen des freien politischen Lebens wiederausgleicht. Nirgends weniger als in einem freien Staate, bei erstarkter politischer Einsicht eines Volkes, wird man doctrinären Formen oder ausschließenden Vorstellungsweisen verhaftet bleiben!

In gleich allgemeinem Sinne kann man sagen, daß von nun an die Monarchieen aufgehoben seien, d. h. das Princip der alten Legitimität, wonach die Völker lediglich durch und für die Fürsten regiert wurden, wonach sie Niemand als Gott verantwortlich seien für ihre Regentenhandlungen, und wie die Gespinnste eines mittelalterlichen politischen Aberglaubens weiter lauteten. Dergleichen ist außer Geltung unter uns; aber keineswegs sind damit weder die Rechte noch die Vorzüge der Erbmonarchie außer Kraft gesetzt. Jeder Versuch eines Fürsten, dynastische Interessen zu verfolgen im Widerstreite mit denen des Volks, würde sein Untergang werden; aber soll es selbst darum die Vortheile entbehren, welche die verfassungsmäßige Gewalt eines Erbfürsten dem Staate verleiht? Mit Recht hat Ludwig Philipp den französischen Thron verloren, nicht weil er jenes berühmte Gastmahl hindern ließ, sondern weil er wieder dazu einlenkte, Herrscher im alten Sinne der Familienpolitik zu sein und durch ein kühn durchgeführtes Corruptionssystem die constitutionellen Formen für seine Zwecke zu entkräften. Dies beweist aber Nichts gegen die constitu-

tionelle Monarchie oder für die eigentliche Republik, sondern nur gegen die Charakterintegrität der Franzosen, welche alsbald zeigen werden, daß sie die Republik ebenso wenig zu ertragen vermögen: — ein für die Dauer in keiner Regierungsform zu behandelndes Volk — „ingouvernamentable," wie sie selbst sich genannt haben! Eine kühne oder eine schlaue Despotie, ein Napoleon oder ein Ludwig Philipp, kurz eine zufällige Ausnahmsregierung, ist für dieses bewegliche Volk vielleicht noch das passendste Beschwichtigungsmittel, um in Zwischenzeiten von den politischen Kämpfen auszuruhen, die sie nicht vermeiden und denen sie doch kein bleibendes Resultat abgewinnen können.

Nach allem Bisherigen ist nun zur Evidenz gekommen, daß *Regierung mit republikanischer Tendenz und Wirkung* zwar die einzige sei, welche auf Rechtmäßigkeit vor der Vernunft Anspruch habe, zugleich aber daß mit diesem Grundsatze über die *bestimmte Staatsverfassung* noch nicht das Geringste prognosticirt werde. Jenes ist die Frage des *Rechts*: es ist ewig und unbeweglich. Die Völker werden immer wieder auf dasselbe zurückkommen und die politischen Männer, die Staatskünstler nach ihm sich orientiren. Wie aber diese Idee unter den gegebenen Bedingungen den entsprechendsten Ausdruck gewinne, ist die Frage der *Zweckmäßigkeit*, des politischen Tacts, der Erfahrung. Es gehört zu den schädlichsten Vorurtheilen zu wähnen, daß jene republikanische Idee nur in *einer* Verfassung ihre Verwirklichung finde. Der politische Fanatismus, der schlimmste von allen, weil er zugleich politische Heuchelei im Gefolge hat, nimmt von daher seine Vorwände zur Umwälzung. Es giebt gar verschiedene zweckmäßige Verfassungen, welche deßhalb auch auf gleiche *Rechtmäßigkeit* Anspruch haben, wenn nur in der That jene Idee in ihnen verwirklicht wird. Und auch in einem freien Staate, bei dem Auf- und Abschwanken der öffentlichen Ereignisse, können vorübergehend Maaßregeln nöthig werden, die einem andern politischen Systeme entlehnt sind. England, Nordamerika haben Ausnahmsgesetze angewendet für gewisse Fälle; sie können um so unvermeidlicher sein, je entwickelter gerade die

Freiheit ist. Mit Einem Worte: darauf kommt uns Alles an, unsere doctrinären, in Ausschließlichkeiten steifgewordenen Politiker zu überzeugen, daß im Rechte Alles ewig und unveränderlich, in der Staatskunst relativ und von vergänglichem Werthe ist. Deßhalb kommt es darauf an und ist heutigen Tages besonders von Nöthen, der ewigen Rechtsidee Nichts entziehen zu lassen, aber zugleich jeden falschen Enthusiasmus für gewisse ausschließliche Staatsformen zu bekämpfen.

In diesem Sinne versucht nun die nachfolgende Abhandlung den Begriff der Souveränität nach allen Modalitäten, die er darbietet, umfassend zu erörtern. Eine zweite Abhandlung soll folgen, um ebenso die verschiedenen Formen der Staatsverfassung und der Volksvertretung zu untersuchen: — eine jetzt doppelt wichtige Aufgabe, als die ersten Männer unsers Vaterlandes im Begriffe sind, ihm eine neue Verfassung zu geben, die als das Resultat der politischen Gesammtweisheit unsers Volkes sicherlich auch dem Philosophen viel zu lernen, aber vielleicht auch zu erinnern geben wird. Solch ein Verfassungswerk kann nicht in wenigen Monden vollendet sein und so hoffen wir mit unserm Beirathe vor der öffentlichen Meinung noch immer zu rechter Zeit zu kommen.

Man wird dem nachfolgenden Aufsatze es anmerken, in wie ruhiger Zeit er geschrieben ist. Wird die gegenwärtige Aufregung Geduld genug haben, einer so fundamentalen, gelassen abwägenden Erörterung sich hinzugeben? Wir hoffen es sicher; denn der Gedanke ist das eigentlich Siegreiche im deutschen Volke. In den Ernst der Ueberlegung greift es immer wieder zurück, um aus ihm das Bleibende zu erzeugen. Es thut seine Schritte in der Geschichte langsam und nicht ohne Schwerfälligkeit, aber niemals vergeblich und um sie wieder zurückthun zu müssen. Und deßhalb dürfen wir mit Stolz und froher Zuversicht auf die Zukunft es aussprechen: in diesen Tagen wird der Grund einer neuen Zeit gelegt, in Deutschland oder nirgends wird der rechte Staat, das ächte Bürgerthum geboren werden! Man übersehe nicht, welch ein Zeugniß seiner Reife es schon jetzt gegeben hat! Vor wenigen Wochen wurden wir plötzlich aus der beengendsten Censur in die unbeding-

teste Preßfreiheit hinübergerissen, — factisch die stärkste der Revolutionen, welche sich denken läßt. Hat sich dadurch ein wilder Taumel unserer öffentlichen Presse bemächtigt, ihrer, die so viel zu rächen hatte, die so lange und so empfindlich beleidigt ward? Das Gegentheil hat sich ereignet: die früher oft versteckte, zornige Sprache hat sich in die offene, gemäßigte, prüfende der Mißbilligung, des Rathes verwandelt. Nirgends wird ohne Gründe gesprochen: der Deutsche erträgt es nicht anders vor seinem eigenen Gewissen.

Ein so treffliches, tief durchgebildetes Volk wird auch die eigentliche Praxis der Politik sehr bald sich aneignen, und wir sagen es mit Rührung und Begeisterung: es wird bald auch politisch seine Nachbarvölker überflügeln!

Im April 1848.

III. Die Republik im Monarchismus.

Der Begriff der Souveränität.

1. Kein Staatsorganismus ist ohne die abschließende Einheit einer Regierung, ohne Souveränität zu denken. Keinesweges aber folgt daraus weiter, daß sie aus diesem Grunde zugleich an die Einheit einer einzelnen Person geknüpft sein müsse. Nur das folgt nothwendig, daß sie ununterbrochen und stetig wirken und allgegenwärtig erhaltend, gleich einer Seele, den Staat durchdringen muß. Der Souverän im Staate „stirbt nicht"; denn mit ihm stürbe unmittelbar auch der Staat, dessen Individualität in demselben Momente sich in alle Winde auflösen würde.

2. Hieraus ergiebt sich zunächst nur dies, daß dem Volke, als einem Aggregate von Einzelnen betrachtet, der Charakter der Souveränität in keinem Sinne beiwohnen könne. In der Politik, wo das theoretisch Befestigte in die Praxis sich umsetzen soll, und wo darum falsche oder halbwahre Theorieen von den aller verderblichsten Folgen sind, gilt es vor Allem die Ur- oder leitenden Begriffe zur möglichsten Klarheit und Bestimmtheit herauszuläutern. „Volkssouveränität" ist gar kein politischer Begriff, weder ein ursprünglicher, noch ein abgeleiteter, sondern eine höchst schwankende, unklare Vorstellung, die in ihren Folgen um so schädlicher gewirkt hat, als sie auf ein allerdings berechtigtes, nur ganz wo anders hin fallendes Verhältniß hindeutet. Das Wohl des Volkes ist allerdings der rechte „souveräne" Zweck, auf welchen Alles hinzielt; dies meint eigentlich, praktisch genommen, jenes Gelüsten, was einige verworrene Köpfe der Menge eingeredet haben, daß ihr um deßwillen die Souveränität zukomme. Es ist ebenso falsch, als die entgegengesetzte Behauptung, daß dem Herrscher, weil er Souverän sei, auch Unbeschränktheit des Willens zukommen müsse. Fügen wir noch die dritte politische Scheinwahrheit hinzu, von der Freiheit und Gleichheit aller Menschen (im Staate, wie sich versteht): so glauben wir alle Wankebegriffe genannt zu haben, die nach entgegengesetzten Seiten hin in der neuern

Zeit das politische Urtheil verwirrt haben. Bürgerliche Freiheit in gleichem Maße kommt sicherlich Allen zu; aber auf der Ungleichheit — in Würde und Besitz, in Amt und Macht — beruht sogar das Wesen und die Möglichkeit des Staates, während freilich diese Ungleichheit nicht auf ererbten politischen Vorzügen, sondern auf dem innern Werthe der frei sich entwickelnden Individualitäten beruhen soll.

3. Aber gleicher Weise geht aus dem vorläufig entwickelten Begriffe der Souveränität hervor (§. 1.), daß die Zahl der Personen, welche sie ausüben, nicht aus zu vielen bestehen dürfe, ebenso daß die Dauer ihres Regiments nicht allzu kurz sei, endlich, daß auch der Ort, von welchem aus die Souveränität, etwa in einem Staatenbunde, ausgeübt wird, nicht allzuoft wechsele. Durch dies Alles, besonders aber durch das letztere, würde die Einheit, Stärke und Stetigkeit der Regierung innerhalb ihrer verfassungsmäßigen Befugnisse auf das Tiefste gefährdet, ohne in verhältnißmäßiger Weise den Gewinn darzubieten, die Freiheit gesichert zu haben. Als Beispiel von allen diesen Fehlern kann die heutige Bundesverfassung der Schweiz dienen, deren souveräne Einheit kaum noch dem Namen nach vorhanden ist; die Verfassung der Nordamerikanischen Freistaaten dagegen bietet unter den gegenwärtigen Verhältnissen der Souveränität ihres Präsidenten und des Nationalcongresses noch hinreichende Mittel dar, die Centralisation aufrecht zu erhalten: die einzelnen Bundesstaaten haben dort gar keine Rechte, die der Souveränität zukommen, wie dies in der Schweiz der Fall ist.

4. Den eigentlichen und einzigen Grund zur Ausübung ihrer Herrschergewalt, findet die Souveränität in ihren gesetzmäßigen Rechten oder ihrer „Legitimität.“ Bei dieser ist jedoch die historische Entstehung und der begriffsmäßige Ursprung wohl zu unterscheiden. Jene hat sich sehr verschiedenartig, ja oft zufällig ergeben: dennoch glauben wir nicht, daß sich ein anderer historischer Ursprung der Legitimität nachweisen lasse, als der doppelte, der kann wieder in untergeordnete Mischlinge sich gegliedert haben mag. Entweder der Staat war autochthonischen

Ursprungs und ging hervor aus der Einheit des Stammes, war die erweiterte Familie. Hier galt daher das Familien- und Stammesverhältniß als Urtypus: das natürliche Oberhaupt ist der Älteste, der gemeinschaftliche Vater Aller und wer es in erblicher Abstammung nach ihm ist. Ebenso herrscht er nach ererbter Familiensitte; von Rechten Einzelner ihm gegenüber, von gesetzlichen Schranken kann nicht die Rede sein. Es ist die unbedingte, aber milde, väterliche, daher auch im Volksbewußtsein anerkannte Despotie des Orients, in China noch jetzt am Reinsten dargestellt. An sich eine schöne und erfreuliche historische Erscheinung der Vergangenheit, auch für bestimmte welthistorische und Volksepochen mit allen Kräften innerer Dauer ausgestattet: aber keine Rechts- und Staatsentwicklung von hier aus ist möglich.

Oder der Staat entsteht auf bewußte und freie Weise, indem durch gleiche Interessen oder durch sich ergänzende Bedürfnisse veranlaßt, oder auch durch die herrische Gewalt eines Einzelnen, der sich an die Spitze eines Eroberungszuges stellt, aus alten Völkern neue Gemeinschaften sich absondern (so die Bildung der Städte in Italien und Deutschland und die durch Eroberung unter einem Herzog als „Fürsten" gegründeten mittelalterlichen Staaten); oder indem durch Colonien und Mischung von Stämmen mit dem neuen Staate zugleich neue Völker hervorgehen (so der Ursprung Athens, Roms, der nordamerikanischen Freistaaten).

5. Hier überall ist der Boden des Rechtsstaates, denn nur durch Beobachtung des Rechts kann eine freie Gemeinschaft fortbestehen: daher hier zugleich Entwicklung des Staates, eigenthümliche Gliederung und Entfaltung des Rechtsbewußtseins, indem es einem jeden jener ersten welthistorischen Staaten beschieden war, eine eigenthümliche Gestalt des Rechts, der Staatsverfassung und Souveränität hervorzubringen. Wie schon gezeigt worden, sind die Staaten germanischen Ursprungs auf den Lehnbegriff gegründet worden. So in der alten Welt und bisher. Die Aufgabe der gegenwärtigen Staatsentwicklung und Politik ist es dagegen, jene historische Legitimität (§. 4.) allmählig zur begriffs- oder vernunftgemäßen hinüberzufüh-

ren. Aber diese Aufgabe beginnt nicht von heute; auch ist sie nicht zuerst von müßigen Theoretikern ausgedacht worden; sondern auch sie hat das Bedürfniß erst geweckt und ihre Lösung ist auf den Geist ganzer Völker gelegt worden. Zuerst war es das englische Volk, welches praktisch darin die mächtigsten Entdeckungen machte; das französische sodann versuchte sich in wenig Jahrzehnden mit den manmigfaltigsten politischen Experimenten, — zu zweifelhaftem Erfolge für sich selbst, zu unberechenbarem Vortheil für die übrige Welt. Jetzt tritt Deutschland in seine politische Epoche ein, äußerlich betrachtet, wegen seiner Zersplitterung in so viele größere und kleinere Souveränitäten, unter offenbar ungünstigen Bedingungen. Dennoch folgt daraus nur, daß es auf eine völlig neue und eigenthümliche Weise seine Aufgabe lösen werde. Auf welche Weise? — darüber können wir nichts voraus bestimmen, wiewohl die ersten Schritte deutlich genug vor ihm liegen; — denn die Erfindungen ganzer Nationen und des Geistes der Weltgeschichte überflügeln weit den Horizont des einzelnen Denkers.

6. Nur dies steht fest, daß jede Staatsentwicklung allein auf dem Rechtswege dauernd gelingen kann; dies ist die Urkunde ihrer Legitimität. Die Vollkommenheit der Staatszustände, nach dem Maaße der eingeräumten Herrschergewalt, kann daher verschieden sein, je nachdem dieselben dem eigentlichen Zwecke des Staates und aller Herrschaft mehr oder minder entsprechen. Aber jede Herrschergewalt nach historischer Legitimität, durch welche der absolute Zweck des Staates (die Sittlichkeit Aller durch Alle) noch erreicht werden kann, welche also dem absoluten Begriffe des Staates nicht widerspricht, hat wenigstens Antheil an der begriffsmäßigen Legitimität, wird gleichsam unter den Schutz derselben gestellt; denn sie ist besser als Abwesenheit des Staates und der Herrschaft, oder als Anarchie im Staate. Dies ist die unverbrüchliche Entscheidung des Rechts und besonnener politischer Weisheit in dieser wichtigen Collisionsfrage.

7. Aber eine praktische Betrachtung reiht sich hier bestätigend an. Die historische Legitimität hat bisher wenigstens darin ihren Werth gezeigt, daß sie ohne weitern Kampf auf Gehorsam An-

spruch machte und ohne Widerspruch ihn zu finden wußte. Napoleons Herrschaft war, vom begriffsmäßigen Standpunkt betrachtet, legitimer, als die der Bourbonen, denn sie war aus der Wahl des Volkes hervorgegangen. Dennoch hatte sie den in der öffentlichen Meinung, wie diese historisch sich ausgebildet hat, begründeten Nachtheil, nicht so allgemein und so von selber sich verstehend anerkannt zu werden, als die der historisch-legitimen Herrscher. Deßhalb, um seinen Thron und den Gehorsam gegen sich zu erhalten, seine Neigung zur Despotie, die Nothwendigkeit, durch glorreiche Eroberungen und überraschende Thaten die legitimen Fürsten zu überstrahlen und die wandelbare Nation an sich zu fesseln. Der Schlüssel zu seiner ganzen Regierung liegt in den Worten, welche die Betrachtung seiner Schicksale auf St. Helena ihm auspreßte: „Weh mir, daß ich nicht als mein Enkel auf den französischen Thron gelangt bin"! Dasselbe gilt bei der Gründung eines neuen Staates. Wir zweifeln, daß die Griechen, oder selbst die Belgier, wenn sie einen Fürsten aus der Reihe ihres Gleichen hätten, seine Souveränität über sie unangetastet anerkennen würden. So ist es dem Volke selbst vortheilhafter, einer historisch-legitimen Herrschergewalt zu gehorchen; diese hat die äußern Bedingungen mehr in ihrer Gewalt, den absoluten Zweck des Staates zu erreichen und ohne eigene Gefährde ihn zur Freiheit zu entwickeln.

8. Der allgemeine Begriff der Souveränität ergiebt sich von selbst aus dem Wesen des Staates (§. 1.). Der Organismus desselben muß sich auch äußerlich in die Einheit eines in letzter Instanz entscheidenden Willens zusammenfassen, — wobei nicht gerade an die Einheit einer Person gedacht zu werden braucht, über deren Modalität vielmehr erst die Untersuchung des Zweckmäßigsten zu entscheiden hat. Nothwendig ist nur, daß im Staate, so gewiß er in allen seinen Theilen und untergeordneten Gemeinschaften Einen Zweck realisiren soll, ein in letzter Instanz entscheidender und beschließender Verstand und Wille vorhanden sei. — Aber eben darum muß dieser höchste Verstand und Wille gleich sein dem allge-

meinen, objectiv-vernünftigen Verstande und Willen im Staate. Die zur Person (oder zu Personen) gewordene politische und sittliche Vernunft des Staates, so weit sie überhaupt im Volksbewußtsein oder Zeitalter desselben entwickelt ist, soll eigentlich Herrscher sein, d. h. die höchste Entscheidung haben, gegen welche alle andere Macht und aller andere Wille im Staate ohnmächtig wird. Dies ist das einzig vernunftgemäße Recht der Herrschaft, und der rechtsphilosophische Begriff der Legitimität (§. 5.), und dies der einzig haltbare Sinn des Ausspruches: „Von Gottes" d. h. der Vernunft, der allgemeinen Sittlichkeit, „Gnaden" zu herschen. Ein anders göttliches Recht der Herrschaft läßt sich nicht erweisen: alle andere Rechte sind bloß historische, zufällige, d. h. nicht göttliche. Dies meinte Platon als er die Philosophen Könige sein lassen wollte.

9. Hierbei sind jedoch sogleich unzeitige Folgerungen zurückzuweisen: dieser Begriff spielt nämlich noch gar nicht im Bereiche des einzeln Wirklichen und der Anwendbarkeit auf bestimmte, historisch gegebne Verhältnisse. Man könnte folgern, — und hat gefolgert — ein Wahlreich sei das rechte, um die Herrschaft dem Würdigsten zu übertragen. Dies wäre nicht einmal theoretisch gründlich, vielweniger praktisch ausführbar. Wer sollte den Würdigsten erkennen, um ihn zu wählen, welchen Beweis von der Richtigkeit seiner Wahl sollte er führen, und wie endlich wäre ihr die allgemeine Anerkenntniß, der Gehorsam zu verschäffen? Dazu kommen noch die fünf Gegengründe, welche Dahlmann (Polit. §. 102.) aufführt, so daß wir diese Auskunft als völlig beseitigt ansehen dürfen.

10. Die Aufgabe aller Staatskunst und Verfassung besteht vielmehr darin: nicht sowohl diesen Einsichtsvollsten und Sittlichsten zu finden, um ihm die Herrschaft erst zu übertragen, als den schon herrschenden souveränen Willen in die Lage zu bringen, daß er nur nach möglichster Einsicht und nach bestem Entschlusse sich entscheiden will und handeln kann. Erlangt ist nur die Erkenntniß des rein theoretischen, dennoch in seiner Anwendung höchst wichtigen Satzes: daß der souveräne Willen nur dadurch Rechtmäßigkeit (Legitimität) erhalte, sofern er in

seiner Ausübung bestimmte (verfassungsmäßige) Bedingungen erfüllt. Zwei Elemente daher bilden den rechtmäßigen Staat: die souveräne Herrschergewalt und die über ihr stehende, die Gewalt des Herrschers erst sanctionirende und in ihren Rechten einschränkende Staatsverfassung. Absolute Monarchie, Herrschergewalt von Gottes Gnaden in altem Sinne, ist ein dem modernen Rechtsstaate, selbst dem mittelalterlichen Lehnsstaate völlig fremder Begriff; er gehört in jene orientalisch patriarchalischen Zustände, welche das europäische Rechtsbewußtsein längst überwunden hat.

11. Hiermit entsteht jedoch eine neue Gestalt der Aufgabe. Wie kann der souveräne Wille genöthigt werden, die Verfassung, sei sie an sich auch die beste, zu beobachten? Ist es möglich den souveränen Willen durch irgend eine verfassungsmäßige Gewalt zu zwingen, unterliegt er überhaupt einem Zwangsgesetze, wie der Wille jeder Privatperson, was auch nothwendig eine Strafe für die Uebertretung dieses Gesetzes in sich schließt: so ist er nicht mehr souverän, und das Eine Element des Staates, das eigentlich bewegende und allwärts belebende (§. 10.), würde stille gestellt werden durch die Verfassung selbst: was ohne Zweifel ein Widerspruch wäre. Gegen den souveränen Willen eine zwingende Gewalt hervorrufen, wäre einer Staatsumwälzung gleichzusetzen, deren Princip nie in den verfassungsmäßigen Organismus des Staates aufgenommen werden darf; — sie ist ein vielleicht in gewissen außerordentlichen Fällen unvermeidliches Übel, aber nicht Lösung jenes Problemes, sondern ein Zeichen, daß es in der Form der Verfassung noch nicht gelöst ist. Vielmehr ergiebt sich die lehrreiche Folgerung: daß in der rechten Verfassung dasjenige Element, was die Revolution erzeugen könnte, — welches dies sei werden wir kennen lernen, — als ein berechtigtes anerkannt und im Organismus des Staates selber zur Kraftäußerung gelassen werden muß.

Umgekehrt aber: kann der souveräne Wille nicht gezwungen werden, so ist auch die beste Verfassung, wie weit es bis jetzt erscheint, nicht im Stande ihren Zweck, den der möglichst besten Staatsverwaltung, zu erreichen.

12. Dies nun ist die berühmte Antinomie, in deren Lösung die neuere Staatsweisheit seit der französischen Revolution theoretisch und praktisch sich versucht hat. Die nächste Täuschung bestand indeß darin, daß man, immer im Zirkel sich bewegend, meinte, man müsse die Verfassung ändern, sie verbessern, um ein besseres Regiment zu erhalten, wodurch die hier klaffende Lücke nicht übersprungen wird, wie überhaupt die Beobachtung jeder Verfassung, die Unterwerfung des höchsten Willens unter sie, gesichert werden kann? Man erkennt schon vorläufig, daß man, um diese Frage vollständig zu lösen, auf ein Gebiet hingewiesen wird, welches eine höhere Garantie, als die bloß äußerliche des Zwanges, zu bieten vermag.

13. Wie sich ergeben hat, ist der Begriff der Unantastbarkeit und Unverantwortlichkeit (der Freiheit vom Zwange) unabtrennlich von dem der Souveränität. Hieraus könnte eine vermittelnde Lösung jener Antinomie sich zu ergeben scheinen. Der souveräne Wille ist über Verantwortlichkeit und Zwang erhaben; aber er soll zufolge der Verfassung nur eine getheilte, eingeschränkte Macht erhalten. Dies hat die berühmte Theilung der Souveränität in die vollziehende, gesetzgebende und richterliche Gewalt beabsichtigt, eine Verfassung, wie sie während der französischen Revolution unter der Regierung des Directoriums kurze Zeit bestand. Die zwei gesetzgebenden Räthe ernannten die fünf Mitglieder der vollziehenden Gewalt, die sich in die Attribute theilten, welche die Konstitution vom Jahre 1791 der königlichen Macht übrig gelassen hatte. Was diese schwache, in sich getheilte Souveränität zu leisten vermochte, darüber hat schon die Geschichte gerichtet, und bemerkenswerth ist nur, daß, als durch die Revolution vom 18. Brümäre diese ganze Regierungsform aufgehoben wurde, sie in die fast monarchische Verfassung des Consulats überging, zunächst mit einer zehnjährigen den Consuln verliehenen, fast unumschränkten Gewalt: so stark war der Eindruck des Unheils zurückgeblieben, wenn die souveräne Macht, besonders in einem großen Staate, schwach und gehemmt erscheint!

Ähnliche Verworrenheiten haben wir auch bei den spätern, selbst deutschen Liberalen auftauchen sehen, indem man eine Verfas-

fung herauszukünsteln suchte, die eine Souveränität haben soll und welche es eigentlich doch nicht ist, d. h. einen höchsten Willen, der aus vielen besteht, eine zusammengesetzte Souveränität, die, wenn sie beisammen ist, erst dasjenige enthält, was in keinem einzelnen Gliede vorhanden wäre. Auch hier fragt sich aber, was die Einheit des Willens und die Energie der Entscheidung in dies Ganze bringen soll, dessen Glieder, als gleichgestellte, an sich nur ein Aggregat oder ein Vertragsverhältniß bilden? Hier, wie in jeder berathenden Versammlung, wird der Klügste oder der Energievollste factisch der Herrschende sein, der aber, weil er es rechtlich nicht ist, beständige Reactionen gegen sich hervorrufen muß. So wäre auf eine höchst unglückliche Weise in den Begriff der Souveränität das Element der Unruhe, der Uneinigkeit hineingepflanzt! Als geschichtliche Beispiele können dienen die römische Republik in ihrer letzten Epoche und die französische Revolution bis auf das lebenslängliche Consulat. Venedigs Oligarchie mit lebenslänglichem Wahloberhaupt beruhte auf ähnlicher Grundlage; Niemand aber wird diese Verfassung, die auf gegenseitige Eifersucht und Mistrauen gegründet war, als die Verwirklichung jenes Ideales sich gefallen lassen wollen; unter allen in der ganzen neuen Geschichte begegnet uns fast keine von so abstoßendem Charakter. Fichte hat früher (Naturrecht 1796 I. S. 207, Sämmtliche Werke III. S. 171 ff.) den Versuch gemacht jenes Problem dadurch zu lösen, daß der executiven Macht, die es wirklich und in ungeschmälertem Sinne sein soll, eine beaufsichtigende zur Seite gestellt werde, ein Ephorat, „welches im Falle es glaubt, daß nicht der Wille des Rechts herrsche, durch ein Interdict auf seine Verantwortung alle Staatsgewalt aufheben und das Volk zum Gerichte zwischen sich und der Staatsgewalt einberufen soll.“ In der spätern Rechtslehre (1812, Nachgelassene Werke, II. S. 632) hat er jenen Versuch durch eine sehr eindringende Selbstkritik als ungenügend bezeichnet, eben wegen der künstlichen, und doch nicht sichernden Anordnungen einer solchen Verfassung. Dann aber schließt er die Untersuchung (S. 635.) mit der wichtigen, auf eine höhere Sphäre der Lösung deutenden Bemerkung ab: „Nur der Fortschritt in Verstand und Sittlichkeit ist das

Mittel in den Händen der Nation, die Regierung zu zwingen, auch mit fortzuschreiten.“ Merkwürdig übrigens bleibt, daß in Bezug auf die zunächst vorliegende Frage weder Kant, noch Fichte darauf aufmerksam wurden, wie dieselbe praktisch schon vorlängst gelöst worden sei durch eine Verfassung mit verantwortlichen Ministern und mit Preßfreit, in welcher letztern, nur in anderer Gestalt, das deutlichste Analogon jener beaufsichtigenden Behörde verwirklicht ist. Was weiter dabei noch zu bedenken, wird sich im Folgenden zeigen.

14. Das begriffs- und erfahrungsmäßige Ergebniß alles Bisherigen ließe sich somit dahin abschließen, daß die Souveränität nur in Einem absolut entscheidenden Willen gefunden werden kann, welcher selbst hinausliegt über jeden Zwang und jede Verantwortlichkeit, der dagegen seinerseits alle entscheidende und vollziehende Gewalt in sich vereinigt. Aber er soll nur das Gerechte und das der Zeit Gemäßeste wollen. Deßhalb müssen die Maßregeln, über welche der Souverän zu entscheiden hat und die Weise, wie er darüber sich entscheidet, vor einer allerdings verantwortlichen Behörde in Vorschlag gebracht werden, und nur diesen Vorschlägen entsprechend darf er sich entscheiden, oder auch sie eines Bessern überzeugen, niemals aber selbstwillig gebieten. Dies ist sein Stolz und seine Gewissenhaftigkeit, als des rechtmäßigen Souveräns; folgt er ihnen nicht, so treten sie ab von ihrem Amte und sie haben die Freiheit, zu jeder Zeit ihre Entlassung zu nehmen, worin ihr Stolz und ihre Gewissenhaftigkeit besteht. (Daher auch die Gegenzeichnung aller Decrete des Souveräns in Republik wie in Erbmonarchie durch seine verantwortlichen Räthe durchaus wesentlich ist, wodurch seine Regierung allein Legitimität erhält.) Dauert nun diese Abweichung des Souveräns fort, so findet er keine vollziehenden Beamten mehr und muß sich daher freiwillig in die gesetzliche Ordnung fügen. Die schädliche Einwirkung des souveränen Willens ist aufgehoben, ohne seiner vollziehenden Energie zu schaden.

15. So ist in der constitutionellen Einherrschaft mit Verantwortlichkeit der Minister die einzige Form gefunden, wie auf rechtli-

chem und begriffsmäßigem Wege jene Antinomie (§. 12) zu lösen ist. Hierin glauben wir nun weder etwas besonders Neues gesagt, noch etwas vorher Zweifelhaftes neu festgestellt zu haben: kein consequenter und mit seiner Meinung aufrichtig hervortretender politischer Denker der neuern Zeit, nehme er die Rechtsidee oder die Erfahrung zum Ausgangspunkte, hat zweifelhaft finden können, daß unter den bis jetzt in Europa vorhandenen Staatsformen die constitutionelle Einherrschaft die beste sei, ja daß sie in einer nahen Zukunft die einzig mögliche sein werde, um wirklich regieren zu können. An sich schließt indeß dieser Begriff der Einherrschaft weder die Erbmonarchie in sich, — es könnte ein Wahlreich vorgezogen werden; — noch die lebenslängliche Herrschaft, — es könnte ein Präsident auf Zeit regieren. Das Zweckmäßigste muß erst die fernere Untersuchung entscheiden.

Nur dies möchte durch unsre Beweisführung klarer hervorgetreten sein, als bisher, daß bei dem Gegensatze von historischer und begriffsmäßiger Legitimität, von welchem wir ausgingen (§. 4.), und bei der Forderung an unsere politische Entwicklung, die historische Legitimität allmählig in die begriffsmäßige überzuführen (§. 5.), unabweislich eine Ausgleichung zwischen beiden erst dann wirklich eingetreten ist, wenn der historische Souverän aufhört, selbst herrschen zu wollen, wenn er sich mit verantwortlichen Räthen umgiebt. Bei dieser sonnenhellen Wahrheit sollten daher alle Fürsten eilen, — nicht aus Furcht vor einer Revolution, sondern um ihrem Gewissen und der allgemeinen Vernunft genug zu thun, um das unerträgliche Gefühl jener ungeheuren Verantwortlichkeit los zu werden, — ihr unbeschränktes Regiment oder ihre historischen Verfassungen vor der einzig zeitgemäßen, der Constitution niederzulegen.

16. Aber ein Weiteres und allerdings Neues glauben wir noch hinzufügen zu müssen, indem wir, was bisher nur als etwas Hergebrachtes gahingenommen wurde, durch Prüfung seiner Zweckmäßigkeit in einem neuen Lichte zu zeigen hoffen. Man hat nämlich wohl zu bedenken, daß wenn einmal als der feste, unstreitige Rechtsboden die constitutionelle Einherrschaft gewonnen ist,

nun erst eine Menge von neuen Fragen und Aufgaben für den Staat erwachsen. Innerhalb dieser allgemeinen Form bleiben nämlich noch zahlreiche Unbestimmtheiten und Unzulänglichkeiten zurück. Der souveräne Wille kann ebenso gut in einem in bestimmten Zeiträumen zu wählenden oder lebenslänglichen Präsidenten, als in einem Erbmonarchen bestehen; was ist das Zweckmäßigste? Ebenso ist durch jene Constitution dem Souveräne nur auf gesetzliche Weise das Mittel genommen, schädlich und störend einzuwirken (§. 14.). Aber dies erzeugt bloß ein negatives, äußerliches, mechanisches Verhältniß; hierin kann unmöglich die höchste Ausbildung des Staates bestehen, hierin wäre nicht aufgenommen, sogar nicht erreicht, was selbst in der unausgebildetsten Form der Verfassung, der absoluten Monarchie, auf das freudigste gedeihen konnte, ja was ihre Stärke ausmachte, das sittliche Verhältniß zwischen dem Herrscher und seinem Volke, das tiefste Gefühl der Verpflichtung von jener Seite, seinem Volke sich opfern zu müssen, das aufrichtige Zutrauen von Seiten des Letztern und die Regung lebendigsten Wetteifers zwischen beiden. Wenn wir dies Verhältniß bloß zerstören, ohne ein Höheres an dessen Stelle zu setzen, wenn Volk und Herrscher in bloß rechtlich abgewogenen, genau begränzten Schranken auseinander gehalten werden; wenn überhaupt jeder im Staate genau nur thun zu müssen meint, wozu er verfassungsmäßig oder gesetzlich verpflichtet ist, und nichts darüber: so ist der Geist des Staates sicherlich dahin, er ist zur kunstreich ausgerechneten Maschine geworden, und wäre schon todt, wenn er auch noch Regungen eines Scheinlebens äußerte; denn er hat den innern Kern sittlich selbstaufopfernder Begeisterung verloren.

17. Dies nun ist es, was zahlreiche und achtungswerthe Gegner des Costitutionalismus als die „constitutionellen Täuschungen" bezeichnet haben. Um ihnen zu entgehen, wollen sie überhaupt von geschriebenen und rechtlich verbrieften Verfassungen nichts wissen; — mit Unrecht. Aber nicht mit größerem Unrecht, als auf der Seite derjenigen ist, welche nun wirklich Alles erlangt zu haben meinen, wenn jene negative politische Freiheit und Constitutionalität überall erreicht wäre, ja für welche die höchste Bestim-

mung des gesammten menschlichen Daseins lediglich darin besteht, diese politische Staatsform über die ganze Erde zu verbreiten.

18. Und hier müssen wir auf den tiefern Grund jenes doppelten Irrthums zurückgehen, welcher nach entgegengesetzten Seiten hin den Staat und seine Rechtsverfassung theils überschätzen läßt, theils sie zur Unterschätzung herabdrückt. Nirgends ist der Staat und seine Institutionen das Höchste und Unbedingte; aber er ist das allgemeine und durchgreifende Mittel zu jenem höchsten Ziele der Menschheit, „der Sittlichkeit Aller durch Alle"; er ist die feste Ordnung des Rechtes und der äußern Zweckmäßigkeit, welche Alles sichernd umschließt. Kein einziges Verhältniß im Staate wird daher durch die bloße Rechtsform erschöpft: — nicht Fürst, nicht Volk und keiner der Staatsbeamten erfüllt seine Bestimmung, wenn er bloß die Schranken seines Rechts nicht überschreitet und ebenso nur vollbringt, was er ohne Pflichtverletzung nicht unterlassen darf. Alle sollen sich auch in den Verhältnissen des Staates mit selbstaufopfernder Begeisterung und Liebe einer sittlichen Aufgabe bewußt sein; und für diese bedarf es keiner geschriebenen Constitution oder äußerer Bedingungen durch eidliche Verpflichtung u. dergl.

Umgekehrt: jedes Verhältniß im Staate ruht dennoch auf der Grundlage des Rechtes, denn es ist ein Freiheitsverhältniß. Deßhalb muß vor allen Dingen eine vollständige Rechtsverfassung gewonnen sein, welche die politischen und die persönlichen Rechte jedes Einzelnen nach allen Seiten sichert, ebenso in einer feierlich verbrieften Urkunde das Verhältniß zwischen Regierung und Volk feststellt, welches nur so in den freientwickelten Rechtsbewußtsein Aller Wurzel schlagen kann; und in diesem Sinne ist auch der Kampf um das Recht und die Gesetzlichkeit im Staate selber eine heilige und sittliche That; denn sie erspart den zukünftigen Geschlechtern solche Kämpfe und sichert ihnen die Grundlage, auf welcher sie ruhig weit höhere politische und sociale Aufgaben erfüllen können.

19. So sehr wir daher in einer durch verfassungsmäßige Rechte eingeschränkten Einherrschaft auch nur ihre wahre Rechtmäßigkeit finden können, so dürftig, ja so gemein muß uns dennoch die Vorstel-

lung des gewöhnlichen Liberalismus und selber Hegels von der Bedeutung des Fürsten erscheinen, wenn sie meinen (um mit den Worten des Letzteren zu reden: Rechtsphilosophie, §. 286 Zusatz): der Monarch solle nur dazu da sein, um Ja zu sagen, „den Punkt auf das I zu setzen, so daß seine Subjectivität ganz gleichgültig wird, während die objective Seite allein dem Gesetze zukommen soll." Nimmermehr kann jener dürftige Formalismus die ganze Wahrheit, die „objective Seite" jenes Verhältnisses sein: vielmehr liegt darin nur die negative Bedingung oder Hülle, in welche der rechte Herrscher den ganzen Ertrag seines gewissenhaften Willens, seiner besten geistigen Ueberzeugungen hineinlegt. Er wähnt sich nicht als den von Gott seinem Volke gesetzten Vormund, ebenso wenig glaubt er ohne die Mitwirkung seines Volkes, der Besten und Kundigsten in ihm, deren Meinung er auf verfassungsmäßigen Wegen erfährt, regieren zu können. Dennoch geschieht es auch bei ihm durch freie Erkenntniß und selbstständige Mitwirkung; — wiewohl sich freilich der Fall denken ließe, — in der Geschichte constitutioneller Staaten ist er mit Entschiedenheit noch nicht vorgekommen, — daß der Geist des Herrschers also gewaltig über seinem Volke hervorrage, um durch die constitutionellen Formen nur beengt und gehindert zu werden, seine weitvorausschauenden Plane auszuführen. Sollte dieser Fall irgendwo eintreten, so ist zu hoffen, daß dem Fürsten, gerade um seines hochstehenden Geistes willen, auch die Besonnenheit inne wohne, seine Gabe lieber zurückzuhalten, für die ohnehin unter dieser Voraussetzung die Zeit noch nicht reif wäre, als sie unter allgemeinem Widerstreben und durch Verletzung irgend einer verfassungsmäßigen Form seinem Volke aufzudrängen. Noch mehr ist aber die entgegengesetzte Meinung zu bekämpfen, welche die Persönlichkeit des Herrschers für so gleichgültig hält, daß er nichts Anderes sein soll, als bloßer Figurant und „Ja sagender" Statist: der schwachsinnigste, leerköpfigste Regent — wir haben dergleichen gesehen — wäre dann der idealste! Hegel hat durch jenen geistlosen Ausspruch, in welchem Andere freilich den Gipfel politischer Weisheit begrüßt haben, nur von einer neuen Seite gezeigt, wie wenig seine Neigung, überall die Allgemeinheit des Begriffs vorschlagen zu lassen und die

Bedeutung der Individualität herabzusetzen, ihn zur vollständigen Beurtheilung der gegebenen Verhältnisse befähigt habe.

20. Es hat sich gezeigt: im wahren Begriffe der Souveränität und eines höchsten Willens liegt zugleich, daß er an Eine Person geknüpft sei (§. 14.). Ebenso ergab sich jedoch, daß dadurch noch keineswegs die Republik, eines lebenslänglichen oder auf Zeit regierenden Präsidenten, Protectors, Bürgermeisters u. dergl. ausgeschlossen sei. Vielmehr könnte nach den bisherigen Erfahrungen diese Form gar Manchem als die zweckmäßigste Souveränität erscheinen. So gewiß nun aber die Person des Souveräns, wie sich gleichfalls zeigte, nicht durch bloßen Rechtszwang dahin gebracht werden kann, mit der höchsten und dauerndsten Selbstaufopferung das nach Ueberzeugung Beste zu wollen und es durchzuführen ohne Ansehen der Person, so entsteht ein neuer über das bloße Rechtsverhältniß hinausliegender Gesichtspunkt in der Beurtheilung dieser Frage. Es können nur Gründe sittlicher Art, auch Gründe der Ehre und des höhern persönlichen Vortheils sein, wodurch der Regent ermahnt wird, seine hösten Anstrengungen dem Wohle des Staates zu widmen.

21. Sittliche Gründe wirken und belohnen durch sich selbst. Um ihre tiefe Macht zu fühlen, kann der künftige Herrscher zur Sittlichkeit des Regenten nur erzogen werden; und schon dies spricht für die Erblichkeit der Thronfolge in einem bestimmten Herrschergeschlechte, damit der künftige Regent von Jugend auf sich vorbereiten könne zur Uebernahme seines Berufes, der, weil er vielleicht der schwerste und eigenthümlichste ist, darum auch der dauerndsten Vorbereitung bedarf. An jene Höhe sittlicher Lebensauffassung reichen keine äußern Bedingungen oder Maßregeln, die dem bloßen Rechte zufielen.

Wohl aber können dergleichen Bedingungen gefunden werden, um durch das Interesse der Ehre oder des Wohles, seiner selbst und der Seinigen, den Herrscher desto mehr an das wahre Interesse des Staates zu ketten. Sie können theils von negativer, theils von positiver Art sein.

22. Unter die wichtigsten negativen Bedingungen gehört: der

Souverän soll äußerlich so gestellt werden, daß er gar keine Versuchung hat, aus Gründen der Furcht oder des Gunstsuchens, ungerecht zu sein. Er muß, so viel möglich, ohne persönliche Verhältnisse, Verwandschaft, Verbindung zu den Staatsangehörigen stehen: ein Wesen, das im Staate nicht seines Gleichen hat. Dies ist der wahre Begriff seiner Majestät; weßhalb der Souverän auch eine nur ihm zukommende Bezeichnung seiner Würde im Staate tragen soll, wobei es übrigens ganz zufällig ist, wie sie lautet.

Ebenso muß der Souverän seiner wahren Bestimmung nach weit hinausgerückt sein über die äußern Lebenssorgen und Einschränkungen, indem ihm der Genuß eines persönlichen, von allen Bedingungen und Bewilligungen unabhängig gestellten Reichthums zugesichert wird. Dies ist der Begriff der „Krongüter", deren Gründung zweckmäßiger und rationeller erscheint, als die Bewilligung einer „Civilliste" oder einer „Dotation". Keine Beziehung, die als Eigennutz ausgelegt werden könnte, oder die ihm selber eine Versuchung dazu zu werden vermöchte, soll zwischen dem Souveräne und seinem Volke stattfinden; (wir erinnern nur an die Verhandlungen der französischen Blätter über die von Ludwig Philipp verlangten Dotationen). Davor soll sein Reichthum den Fürsten schützen, aber zugleich auch ihn befähigen, durch Wohlthätigkeit und liberalen Schutz alles Edlen und Schönen seinem Volke ein Vorbild der Nacheiferung zu geben. So deutet auch dies Alles auf erblichen Besitz in einer Herrscherfamilie, die auch durch den ruhigen Genuß von Glücksgütern zu heiterer und sicherer Lebensstellung erhoben, gewohnt ist, mit freiem, neidlosem, aber auch ungeneidetem Wohlwollen die Menschen und Verhältnisse zu behandeln. Der Herrscher soll zugleich der Erste und das Muster eines Edelmannes sein; — Wir würden nämlich es tief bedauern, wenn in dieser bloß rechnenden, industriellen, den Vortheil nachstrebenden Zeit das Beispiel echt edelmännischer Gesinnung verloren ginge, wie wir es in so manchen tüchtigen deutschen Geschlechtern, und in den hochgestelltesten am Meisten, noch antreffen. Uneigennütziges Wohlwollen und Wohlthätigkeit, Theilnahme an allem Gemeinnützlichen ohne ehrgeiziges Streben

und ohne Ostentation, dabei die humane Lebenssicherheit und Milde, welche in einem kampflosen Leben leichter errungen wird und doch die erfreulichste Frucht wahrer Menschenbildung ist, — alle diese adlichen und adelnden Tugenden soll der Herrscher unausgesetzt bethätigen. Aber kann er es, wenn er nach einem mühe- und kampfreichen Leben etwa zum Präsidenten einer Republik sich aufgeschwungen hat und nun mit gleicher Mühe, von den mißtrauischen Blicken seiner politischen Gegner umlauert, auf seinem Platze sich behaupten muß? Ein solcher Staat mag sich durch einen kunstreichen politischen Calcül erhalten; aber wahrhafte, ethische, gemüthvolle Verhältnisse läßt er nicht aufkommen, er unterdrückt sie vielmehr, wie die amerikanischen Republiken genugsam zeigen, wo das ganze Streben der Bürger in industriellen und in politischen Kämpfen ohne Ende sich verzehrt, wo man daher dem tiefen Irrthume verhaftet ist, an den äußern negativen Bedingungen des politischen Lebens sich genügen zu lassen, niemals aber zum eigentlichen Kerne desselben, zur gemüthvollen Schönheit und vertrauensvollen Sicherheit des Daseins hindurchzudringen. Wir glauben nicht, daß bei diesen jungen, durch Völkermischung entstandenen Staaten die Erbmonarchie Wurzel fassen könne; sie gehen einer dunkeln, noch nicht enträthselten politischen Zukunft entgegen. Aber für ein kurzsichtiges Vorurtheil halten wir es, in diesen embryonisch ungewissen Zuständen den Musterstaat zu finden, dem wir uns zubilden müßten. Dies giebt volle Veranlassung auf das Segensreiche hinzuweisen, das in der Erbherrschaft liegt und in dem noch nicht ausgetilgten Sinne der europäischen Völker für dieselbe; diesen untergraben oder vernichten zu wollen müssen wir für Thorheit oder für ein noch Schlimmeres erklären.

24. Noch entschiedener sprechen innere Gründe für die Zweckmäßigkeit erblicher Thronfolge. Sie liegen für den Erbherrscher in der Ehre und in dem Wunsche, die gleiche Liebe und das gleiche Vertrauen der Staatsangehörigen sich zu erhalten, welches der Vater und Ahnherr genossen haben. Auch zwischen ihnen und ihm soll das Verhältniß nicht bloß das abstracte eines gegenseitigen Vertrages sein, sondern das der bewußten Einigkeit und des ver-

trauenden Einverständnisses, kurz ein sittliches Verhältniß bleiben, wie es nur in der begründeten Dauer einer Erbmonarchie sich entwickeln kann, wo man das Vertrauen auf einen wackern Vater, dem man Dank schuldig geworden ist, von selbst und mit gleichen Hoffnungen auf seinen Sohn und Erben überträgt, während dieser, von Jugend auf zum Gefühl seiner hohen Pflichten erzogen, Nichts eifriger erstreben muß, als eines solchen Vertrauens stets würdig zu sein.

Erst dadurch hat sich aber das Verhältniß zwischen Herrscher und Volk zu seiner höchsten, rechtlich-sittlichen Gestalt hinaufgeläutert. Ueberhaupt ist hier ein dreifacher Standpunkt zu unterscheiden. Sonst sah der „Unterthan" mit unwillkührlicher, angewöhnter Unterwürfigkeit in den Herrschern „Götter der Erde", ein höheres Geschlecht. Dieser Autoritätsglaube ist, in den politisch ausgebildeten Völkern Europa's wenigstens, dem Erlöschen nahe und hat, besonders in Frankreich, einem Mistrauen und einer Art von Misgunst und Verkleinerungssucht Platz gemacht. Dem unkundigen, von mancherlei Unbilden niedergedrückten Volke kann man dergleichen vergeben; wenn man aber sieht, wie diejenigen, welche sich Leiter desselben nennen und Volksfreunde geheißen werden wollen, dies niedrige Gefühl geflissentlich in ihm nähren, um es zu eignen Zwecken auszubeuten, so kann man dies nur mit Ekel betrachten, da es in seiner Wurzel auf unsittlichen Regungen beruht und zudem dem Begriffe des Staates zuwider ist. Das rechte Verhältniß ist das der freien, bewußten Ehrfurcht, nicht für die Person des Souveräns in ihrer Zufälligkeit, sondern für die hochwichtige Würde, die an sie geknüpft ist, und der besonnen pflichtmäßigen Gewissenhaftigkeit gegen ihr Ansehen, nicht aus Furcht oder Schmeichelei, sondern mit dem vollen Bewußtsein der eigenen Rechte, aber eben deßhalb mit der Einsicht, von welcher Bedeutung es für die Kraft des Staates sei, wenn die Würde des Herrschers in ihrem Bereiche mächtig und geehrt bleibe.

25. Dieser freie Gehorsam, diese bescheidene Freimüthigkeit wirkt aber nothwendig auch darauf zurück, wie der Herrscher sich selber und seine Stellung betrachtet, und wie er sie auszufüllen strebt.

Er wird gar nicht umhinkönnen — und dies ist die wahrste, friedlichste und nachhaltigste Sicherung der Verfassung, — durch Ringen nach eigener Tüchtigkeit die Achtung und die Liebe eines solchen Volkes verdienen zu wollen, welches selbst ihm Achtung abnöthigt; denn es ist unmöglich und wiederstrebt der menschlichen Natur, inmitten sittlich begründeter Verhältnisse allein ungerecht und willkührlich zu bleiben. Wie sehr daher auch die Geschichte gelehrt hat, daß das Beispiel und die Sitten der Fürsten in gutem und schlimmem Sinn wirksam geworden sind auf ihre Umgebung: so findet doch auch — freilich bisher unversucht — das umgekehrte Verhältniß statt. Das Volk strebe nach vollkommner politischer Freiheit: dies ist eine große und welthistorisch wichtige Aufgabe. Und doch ist dies nur die eine Hälfte und die unerläßliche Bedingung der weit höheren, — und durch jene allein kommt es über die äußern Kämpfe nicht hinaus. Es erhebe nämlich sich höher, es mache die politische Freiheit zum Gefäße der sittlichen Gemeinschaft, und die bloßen Verfassungskämpfe hören auf, ebenso wie man in einer gebildeten Gesellschaft nicht mehr streitet um die persönlichen Zugeständnisse, welche einem Jeden gebühren: — es entsteht die Aufgabe, den Staat der Humanität auf den des Rechtes zu gründen. Wird bei solcher allgemeinen Gesinnung, wenigstens der Bessern und der Erleuchteten im Volke, der Fürst allein ein schlimmer oder unerleuchteter sein können?

26. Daraus folgt endlich das Letzte: Wenn der Souverän die Liebe und das Vertrauen seines Volkes erringen will, so muß er gekannt sein wollen nach der Wahrheit seiner Ansichten und seiner Handlungen. Alles, was er thut im Interesse des Staates mit allen Umständen und Gründen muß die höchste Publicität erhalten, wenigstens wenn die Entscheidung erfolgt ist. Alle Geheimthuerei des Regierens muß hinwegfallen. Der Souverän wenn er rechtlich auch nicht verantwortlich gemacht werden kann für sein Thun und sein Unterlassen, wofür vielmehr seine Räthe die Verantwortlichkeit zu tragen haben, muß dennoch wünschen, so gewiß er nur aus rechten, sittlichen Motiven sich entschieden hat, daß die Gründe seiner Entscheidung vor Aller Augen

liegen. Das Volk hinwiederum muß dasselbe wünschen, um das Vertrauen gerechtfertigt zu sehen, welches es in seinen Souverän setzt oder setzen möchte.

Umgekehrt muß er aber auch alle Interessen und Bedürfnisse des Volkes kennen lernen und alle Mängel und Ungesetzlichkeiten erfahren. Er soll, wie Jean Paul ebenso witzig als richtig sagte, nicht zwar im Auslande, wohl aber im eigenen Lande überall seine Gesandten haben. Aber hier, wie sich versteht, gilt kein orientalisches Spionirsystem, keine geheime Policei. Auch dafür ist das Mittel längst gefunden in der freien öffentlichen Presse. Beides also, jene Oeffentlichkeit des Regierens, und diese des Regiertwerdens machen eine verfassungsmäßig garantirte Preßfreiheit nöthig. Erst dies ist der letzte Schlußstein aller guten Verfassung, aber umgekehrt auch das beste Mittel, sie herbeizuführen oder in Kraft zu erhalten. In welchem Verhältnisse übrigens sonst die öffentliche Presse zu den andern vefassungsmäßigen Staatsgewalten stehen und wie sie selbst, die gewaltigste Macht im Staate, in gesetzlichen Schranken und in Harmonie mit den andern gehalten werden könne, davon wird der folgende Artikel Rechenschaft zu geben versuchen.

27. So hat sich ergeben, daß unter den verschiednen, rechtlich gleich möglichen Regierungsformen die erbliche Einherrschaft mit verfassungsmäßiger Volksvertretung und mit Preßfreiheit sich als die zweckmäßigste empfehle, gerade für die Wohlfahrt des Volkes, indem sie am Meisten die innere Bürgschaft der Dauer und so eines stetigen Fortschreitens an sich trägt, indem sie endlich ein frei sittliches Verhältniß im Staate herstellt. Sie bietet dem Volke die beste Garantie, einestheils, daß der Herrscher aus eigenem natürlich sittlichem Interesse das Glück seines Volks erstrebe, sei es auch nur, um seinen Erben ein blühendes und gesichertes Reich zu hinterlassen; — andrentheils, daß der Kreislauf der Parteikämpfe unter den wechselnden Regierungen und das Fieber dieser Agitation sich nicht stets erneuere, sondern bei ruhig gesicherter Freiheit der höchste und einzige Zweck dieser Freiheit, die sittlich-humanen Aufgaben des Volkes — auch diese werden wir im Folgenden

kennen lernen — gelöst zu werden vermögen. Aber begriffsmäßig legitim (§. 14.) wird jene Erblichkeit und Einherrschaft abermals nur durch die daneben verwirklichte Bedingung verfassungsmäßiger Freiheiten.

In diesem Sinne stimmen wir völlig dem Ausspruche Dahlmanns bei, der die monarchische Verfassung eine tiefsinnige nennt (Polit. §. 137) und können uns selbst mit Stahls Auffassung versöhnen, wenn er („das monarchische Prinzip" S. 12. ff.) im Fürsten „den Schwerpunkt der Verfassung" sieht. Idealer Weise ist er es auch im constitutionellen Staate, durch seine erhabene, durchaus exceptionelle Stellung; auch real kann er sich dazu machen, wenn er durch Weisheit seinen Platz doppelt würdig erfüllt, völlig nach derselben Analogie, wie auch ein großer Staatsmann, ein großer Publicist außer der allgemeinen ihm zustehenden Würde noch durch sein Talent oder durch seine Gesinnung ein „Schwerpunkt" im Staate werden kann. Weil aber Letzteres nicht vererbt werden kann, auch mit dem Erbrecht, selbst dem der Krone, durchaus nicht zusammenhängt, so muß der Herrscher und das „monarchische Princip" überhaupt es sich gefallen lassen, wenn man es unter feste Schranken bringt und regelmäßiger Weise nicht immer den Schwerpunkt des Staates, am Allerwenigstens aber den „der Verfassung", auf die Person des Monarchen fallen lassen will. Und darin eben liegt der Vorzug der monarchisch-constitutionellen Regierungsform vor den übrigen, daß sie allen Vortheilen des Monarchismus den sichern Boden bereitet, — Gutes zu thun hat noch keine Constitution den Fürsten verhindert, — während sie zugleich die Gefahren jeder Willkührherrschaft, sei es die des Fürsten oder der republikanischen Volksparteien, entschieden niederhält.

28. Wahrhaft erwiesen ist aber nur und mehr kann überhaupt nicht bewiesen werden: daß die constitutionelle Erbmonachie eine der möglichen Formen der Souveränität sei, allerdings die vorzüglichste, aber keinesfalls die einzig begriffsmäßige. Begriffsmäßig ist auch die Wahlrepublik; nur die Despotie ist es nicht. Ersteres behauptet nun Hegel und hat dadurch fast noch mehr, als Stahl, einer falschen, übertreibenden, an Aberglauben streifenden

Auffassung des Monarchismus Vorschub geleistet. Eine solche kann aber in ihren Rückwirkungen jetzt nur um so schädlicher werden, je entschiedener der verneinende Geist der Zeit die Sache selbst das entgelten läßt, was nur die Schwäche falscher Einbildungen über sie verschuldet hat. Hegel sieht nämlich im Monarchen, und zwar im Monarchen „nach natürlicher Geburt“, nichts Geringeres, als den Uebergang vom Begriffe der reinen Selbstbestimmung in die Unmittelbarkeit des Seins und damit in die Natürlichkeit; einen Uebergang „rein speculativer Art“, analog mit dem, wie überhaupt der logische Begriff in die Objectivität umschlägt, wie näher dann der Wille aus der Subjectivität, als dem vorgestellten Zwecke, in die Objectivität des Daseins sich übersetzt; — nur hier — bei dem Erbmonarchen — mit dem Unterschiede, daß der Zweck kein bloß vorgestellter ist, sondern mit sicherer, gleichsam instinctmäßiger Objectivität sich sogleich in der Person der Monarchen verkörpert, — der somit als die Incarnation, als die fleischgewordene Idee von der Einheit des Staates betrachtet wird, und ausdrücklich „mit der Bestimmung der Natürlichkeit“, also „durch die natürliche Geburt zur Würde des Monarchen bestimmt ist“ (Naturrecht §. 280 mit Anmerkung. Vergl. Anmerk. zu §. 279). — Consequent aus diesen Prämissen, nachdem einmal ganz ungehörig der Begriff des Nothwendigen und noch dazu des matephysisch (logisch) Nothwendigen in ein Gebiet hineingezogen worden ist, wo nur vom Zweckmäßigsten die Rede sein kann, folgert Hegel nun weiter, daß geradezu schon das Geburts- und Erbrecht den „Grund der Legitimität“ ausmache, nicht bloß „nach positivem Rechte“, sondern zugleich in der „Idee“. Die Auffassung dagegen, wodurch die Erbmonarchie um ihrer zweckmäßigen Folgen willen den Vorzug verdiene, ist Nebensache, ja falsch; „sie zieht die Majestät in die Sphäre des Räsonnements hinunter, und giebt ihr, deren Charakter diese grundlose Unmittelbarkeit und dieses letzte Insichsein ist, nicht die immanente Idee des Staates, sondern etwas außer ihr, etwa das Wohl des Staates oder Volkes zu ihrer Begründung“. Deshalb „darf nur die Philosophie diese Majestät denkend betrachten, denn jede andere

Weise der Untersuchung — hebt an und für sich die Natur der Majestät auf" (§. 281 mit Anm. Vergl. §. 286).

29. Dies Reden müßte man seinem unmittelbaren Sinne und Wortlaute nach geradezu als knechtisch bezeichnen, wenn nicht der tiefere Grund des Irrthums schon aufgedeckt wäre. Nur das ist von Hegel gezeigt, wie es auch von uns geschehen, daß es zum Begriffe des Staates der Einheit eines höchsten Willens und letzten Entscheiders bedürfe, der, wie sich von selbst versteht und wozu man nicht „das Umschlagen des logischen Begriffs in die Objectivität" in Unkosten zu setzen nöthig hat — nur in einer Person sich verwirklichen kann. Aber darin liegt weder „mit Nothwendigkeit", daß dies nur Eine Person, noch viel weniger eine „durch bloße Geburt" dazu gelangte Person sein müsse. Zur Nothwendigkeit einer letzten Entscheidung reicht die Weisheit der Könige, wie in Sparta, oder der Consuln und Suffeten, wie in Rom und Carthago, oder Eine Person durch Wahl, wie in Polen, Nordamerika, Venedig, völlig aus. Das Andere hat er durch unachtsame Subreption — das Schlimmste, was einem Philosphen begegnen kann — aus dem gewohnten Kreise seiner Erfahrungen nur hinzugemischt (der Bürger Nord-Amerikas würde ganz anders urtheilen) und es für die „Nothwendigkeit des Begriffs" gehalten. Wenn nämlich das Recht der Erbmonarchie und der erblichen Legitimität in der That als das logisch nothwendige und einzige bewiesen wäre: so würde daraus folgen, daß alles Anderssein unmöglich sei; denn das allein heißt Nothwendigkeit, zumal im logischen (mathephysischen) Sinne. Wie könnte dann aber in der Geschichte die Wirklichkeit des Andersseins in der Republik, in den Wahlreichen aller Art auf allen ihren Blättern zu lesen sein?

Man sieht, Hegel hat hier wieder, wie so häufig sonst, das bloß Metaphysische in eine ganz concrete Frage gemischt; dann bildet er sich ein, noch immer aus dem Begriffe seine nothwendigen Momente zu entwickeln, während er schon mitten aus der Empirie das in ihr Geltende aufnimmt, ohne die Nothwendigkeit desselben aufweisen zu können. Ueber diese ganze Auffassung, ja die Forderung

der-

derselben, ist man jedoch schon hinausgeschritten, indem man aus andern metaphysischen Principien längst eingesehen hat, daß in allem Concreten, vornämlich im Geistigen ein specifisches Mehr liegt, als das bloß Nothwendige. Dennoch ist die hier waltende Verwechselung von Nothwendigkeit mit Zweckmäßigkeit für Hegels ganze Geistesphilosophie charakteristisch; denn ihm ist sogar in diesem Falle die Zweckmäßigkeit nur Product oder Erscheinung in der innerlich nothwendigen Selbstentwicklung des Weltgeistes. (Vergl. §. 344. ff.)

30. Hegel läßt die Attribute der „Majestät" in drei Momente zerfallen: Begnadigungsrecht (§. 282.), Stehen über der Verantwortlichkeit (§. 283—84), endlich das „Gewissen" des Monarchen in subjectiver Rücksicht, welchem von objectiver Seite das Ganze der Verfassung und der Gesetze gegenübersteht: „die fürstliche Gewalt setzt insofern die andern Momente voraus, wie jedes von diesen sie voraussetzt" (§. 285). — Sind denn aber jene beiden Seiten, die Verfassung und das Gewissen in der That immer mit einander in Uebereinstimmung? Müssen sie es sein? Und wenn sie nicht übereinstimmen, soll das „Gewissen" des Monarchen, wie es auch Stahls Meinung ist („das monarchische Princip" S. 21. Vergl. S. 18. 12.) und wie auch Hegel zu meinen scheint, indem er sonst das Gewissen nicht zum höchsten subjectiven Moment in der Majestät des Monarchen machen könnte, — oder soll die „Verfassung" das Berechtigte und Entscheidende sein? Wenn jenes Erste für Hegel gelten soll, wo bleibt die vielgerühmte Exposition der fürstlichen Gewalt (§. 19.), wonach ihr nur „Ja zu sagen" übrig bleibt? Noch befremdlicher müssen wir finden, an dieser Stelle des Gewissens als einer berechtigten, der Verfassung gegenüberstehenden Macht überhaupt nur erwähnt zu sehen, indem es eine der Hauptlehren Hegels ist (§. 137. ff.), dem Gewissen gar keinen eigenthümlichen Inhalt zuzugestehen: — wenn es diesen sich geben, seine Subjectivität entscheiden lassen will, so ist es eben in Gefahr, in's Böse überzuschlagen (§. 139.); — sondern diesen Inhalt nur in der Unterwerfung unter die allgemeinen Gesetze zu finden, welchem Satze zufolge der Staat ausdrücklich auf-

gefordert wird, „das Gewissen in seiner eigenthümlichen Form, d. i. als subjectives Wissen, nicht anzuerkennen" (Anmerk. zu §. 137). Und nun, nach diesen allgemeinen Bestimmungen, erhebt er plötzlich das Gewissen des Souveräns zu einer der Verfassung und den Gesetzen gegenüberstehenden Macht? Auch hier also, sieht man, weichen die Fugen der Hegel'schen Rechtstheorie von allen Seiten auseinander; sie ist nicht nur schwankend und unbestimmt, sondern verliert sich in offenbare Widersprüche oder läßt den bedenklichsten Folgerungen Raum.

Warum wir an gegenwärtiger Stelle auf diese Mängel erneuert hinweisen? Um auch hier eine falsche Autorität zu zerstören, welche die Unkundigen lange geblendet, die Kundigen aber mit Mistrauen gegen alle philosophische Behandlung politischer Fragen erfüllt hat. Dennoch wird es wohl keinen andern Ausweg geben, um sich über den verworrenen Widerstreit der Zeitmeinungen zu erheben, als mit festen unwandelbaren Principien über das Wesen des Staates und das höchste Ziel der gesellschaftlichen Ordnung ausgestattet, die Erfahrung über die zweckmäßigste Weise entscheiden zu lassen, jenes höchste Ziel zu erreichen, veraltete Irrthümer und Vorurtheile aber, deren sich zahlreiche bei den beiden entgegengesetzten politischen Parteien finden, gründlich abzuthun, um für eine unbefangene und unabhängige Ansicht der politischen Fragen freien Raum zu gewinnen. Vielleicht war seit Langem kein Zeitpunkt für Deutschland wichtiger und zukunftreicher auch in politischer Hinsicht, als der gegenwärtige; aber es lauern immer Feinde, Feinde von entgegengesetzter Seite, welche die schöne aufblühende Saat zu verwüsten drohen. Diesen kann für die Dauer nur gewehrt werden durch gründliche und freigelassene Einsicht!

Im Anfange des Juni 1847.

Ueber den allgemeinen Zustand der jetzigen französischen Philosophie.

Von

Prof. Dr. Willm, Inspecteur de l' Académie zu Straßburg.

Aus einem in der ersten Philosophenversammlung zu Gotha gehaltenen Vortrage.

Vorbemerkung.

Was hier folgt, ist ein Auszug aus dem Vortrag, welchen der Verfasser zu Gotha zu halten die Ehre hatte. Er giebt denselben meist unverändert, und hat sich bloß erlaubt hier und da einige Erläuterungen beizufügen, sich vorbehaltend später den Gegenstand in einer größern und gründlichern Abhandlung weiter zu erörtern. Dazu soll diese Rede als Einleitung dienen. Seine Absicht dabei hat der Verfasser in folgenden Worten ausgedrückt: „Die wenigen Worte welche ich die Ehre haben werde an Sie zu richten, bitte ich Sie nicht als einen gelehrten Vortrag, sondern vielmehr als eine anspruchslose Mittheilung wohlwollend hinzunehmen. Ich möchte Ihnen, so gut es in der Kürze möglich ist, ein, wenn auch ganz allgemein gehaltenes, doch in den Hauptzügen getreues Bild von dem gegenwärtigen Zustand der französischen Philosophie vorlegen, und Sie dadurch, wo es nöthig wäre, in den Stand setzen, über diese Philosophie ein milderes und gerechteres Urthel zu fällen, als es in Deutschland gewöhnlich ist."

Eine Verschiedenheit der Staaten und Nationalitäten ist eben so sehr im Interesse der freien Entwickelung und des Völkerwohls, als historisch unvermeidlich, und es ist eine anerkannte Wahrheit daß, wie sich ein deutscher Schriftsteller ausdrückt, eine Universalmonarchie das Grab der Menschheit wäre. Und doch ist es der Wunsch und die Hoffnung der Weisen, und das Endziel, welchem das Menschengeschlecht entgegenzustreben scheint, daß alle Theile desselben zu einem großen Völkerbunde vereinigt werden, so daß zwar

die verschiedenen Stämme, mit ihrer Sprache und Sitte, ihre innere Freiheit und relative Unabhängigkeit bewahren, gleichwie in einem wohlgeordneten Staate die Freiheit des Einzelnen und die Unabhängigkeit der Familien mit der öffentlichen Ordnung bestehen soll; daß aber die Scheidewände, welche die Völker trennen, immer mehr beseitigt, daß der Ursachen zu Feindseligkeiten immer weniger, die Annäherung und Verbrüderung derselben immer inniger werden, und zuletzt alle Nationalfahnen um die große Fahne der Humanität sich versammlen, vor derselben sich beugen, ohne deswegen in den Staub getreten zu werden.

Eine Folge dieser Mannigfaltigkeit der Volksindividualitäten ist Verschiedenheit der philosopischen Entwickelung, insofern diese von der herrschenden Sitte und Religion, von dem allgemeinen Geiste und insbesondere von der Sprache bedingt ist: und ungeachtet der ursprünglichen Einheit der Menschenvernunft und des Menschenherzens ist diese Mannigfaltigkeit der Philosophieen eben so sehr im Interesse der Erforschung und der allseitigen Entfaltung der Wahrheit und des geistigen Lebens, als die Verschiedenheit selbstständiger Nationen nothwendig ist zur Sicherung der Freiheit und des Völkerwohls. Nur durch sie wird die vollständige Entwickelung des menschlichen Geistes möglich, und sie ist die Bedingung der geistigen Freiheit: eine allgemein herrschende Philosophie, wäre sie möglich und stände sie fest wie die Geometrie, ein absolut Vollendetes und abgeschlossenes System, eine sich als ewiges und einiges, als untrügliches und imperfectibles Dogma, allen imponirende, alle despotisch beherrschende Weltphilosophie wäre das Grab des Geistes und somit aller Freiheit.

Allein so sehr eine Annäherung der Nationalitäten zu Einem universellen Völkerbunde zu wünschen ist, eben so wünschenswerth ist eine Vermittelung der verschiedenen nationalen Weltansichten, durch Erhebung derselben über die Verschiedenheit der Sprachen und der Volksthümlichkeiten: die Vermittelung der nationalen Denkweisen ist um so eifriger zu verfolgen, als sie zugleich eine Hauptbedingung ist des Weltfriedens und der Völkerverbrüderung.

Die Zeit einer solchen Vermittelung scheint nun gekommen jetzt da nach langer Trennung und einseitiger innerer Entwickelung, die höher stehenden Geister der gebildeten Nationen immer mehr diese Einseitigkeit inne werden und beklagen. Ihre Blicke richten sich vorzüglich nach Deutschland, als demjenigen Lande wo zuletzt die Philosophie sich großartig und so mannigfaltig als originell entwickelt hat. Die Franzosen besonders, so sehr man sie der Eigenliebe und Selbstzufriedenheit beschuldigen mag, haben sich in den letzten fünfundzwanzig Jahren dem Studium der alten und der ausländischen Philosophie mit großem Eifer hingegeben, und, ohne auf die sie geistig auszeichnenden Eigenschaften zu verzichten, verdanken sie dieser Erforschung und Aneignung des Alten und des Fremden den unverkennbaren Fortschritt, die rasche und doch besonnene Bewegung, welche man in ihrem philosophischen Denken wahrnimmt.

Wenn man die gegenwärtige Philosophie in Frankreich gehörig beurtheilen will, ist es nothwendig zuerst einen Blick auf ihre Vergangenheit zu werfen, und sich zu erinnern aus welchem Zustande der tiefsten Erniedrigung und der gröbsten Verwahrlosung dieselbe sich wieder zu erheben hatte; und dann sie nicht nach einzelnen Erscheinungen, sondern ihrer allgemeinen und wahren Richtung nach aufzufassen.

Man weiß welchen thätigen Antheil der französische Geist an der Wiederherstellung der Künste und Wissenschaften, an der Wiederbefreiung des Denkens, nahm, und wie, nebst Baco, Descartes die Reihe selbstständiger Denker eröffnete, durch welche die neue Philosophie vorbereitet wurde. Descartes Weltansicht herrschte in Frankreich bis in das erste Viertel des achtzehnten Jahrhunderts, wenn auch, im Einverständnisse mit dem Volksgeiste, Männer wie Molière sich mehr zu den von Gassendi wiederhergestellten und veredelten Epikuräismus hinneigten. Noch unter Ludwig XIV. wurde Port-Royal zerstört, und mit ihm sank die beste Stütze des Cartesiasmus, Nach dem Tode dieses Königs wurde das epikuräische Element selbst in den Sitten vorherrschend. Zu dieser Zeit erschien eine Uebersetzung von Locke's Versuch, dieser direkten Widerlegung des cartesischen Idealismus, und bald darauf brachte Voltaire aus seinem mehrjäh-

rigen Exil in England, nebst Newton's und Locke's Doctrinen, den englischen Deismus nach Frankreich und verschaffte denselben eine allgemeine Anerkennung. Die Mißachtung in welche die cartesische Physik verfiel, dehnte sich auf die cartesische Metaphysik aus, und bald wurde mit ihr alle und jede Metaphysik, alle höhere Speculation, als ein leeres Hirngespinnst der Verachtung Preiß gegeben.

Gegen die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts war es schon so weit gekommen daß Condillac, unter allgemeinem Beifall, sagen konnte: „Es giebt keine ersten Principien, sondern nur erste Facta", und daß, wenn ein Mann wie Rousseau es wagte im Vorbeigehn gegen den obersten Grundsatz der herrschenden Erkenntnißlehre: **Penser c'est sentir, rien que sentir**, zu protestiren, diese Einrede für ein Paradoxon galt.

Doch, Sie kennen den weitern Verlauf dieser Geschichte; Sie wissen wie der Kampf gegen die Mißbräuche im Staat und in der Kirche alle philosophischen Kräfte der Nation in Anspruch nahm, und wie der Empirismus zuerst reiner Sensualismus und zuletzt grober Materialismus und unumwundener Atheismus ward. Sie wissen auch welches der Ausgang dieser Bewegung war. Nur an Eins sei es mir erlaubt, zu meinem Zwecke, Sie zu erinnern: Das Werk des sonst sehr achtbaren Arztes Cabanis (**Rapport du physique et du Moral de l'homme**) kann als die letzte und in gewissem Betracht als die gründlichste Ausführung des materialistischen Sensualismus angesehen werden: in diesem Buche nun heißt es wörtlich, daß die Gedanken eine Sekretion des Gehirns seien, und diese Lehre erhielt den allgemeinen Beifall in dem neu errichteten **Institut de France**. Ein zweiter Zug mag dieses Gemälde vollenden; es ist dies die Entrüstung, ich sage die Entrüstung, welche sich in eben diesem Institut kund gab, als der tiefreligiöse Bernardin de Saint-Pierre, der Verfasser von Paul und Virginie, bei seiner Aufnahme in dasselbe zum ersten Male wieder den Namen Gottes auszusprechen wagte. Es fehlte wenig er wäre zur Ordnung gerufen worden.*)

*) Man sehe: Essai sur la vie de Bernardin de Saint-Pierre; etc. par Aimé-Martin. Der Vorfall ist vom Jahr 1798.

So weit also war es gekommen im Gebiete des philosopischen Denkens, und aus diesem Zustande mußte die französische Philosophie sich erheben, um zu dem Standpunkte zu gelangen, auf dem sie jetzt steht. Die gänzliche Umgestaltung die sie erfahren ist das Werk von wenig mehr als einem Vierteljahrhundert. Zwar schon unter dem Kaiserreich ließen sich bessere Stimmen vernehmen: es erhoben sich Männer wie Chateaubriant, Bonald, Laromiguière, Benjamin-Constant, Frau von Staël, die wohl zu den Männern zu rechnen ist, Maine-de-Biran, die entweder dem Sensualismus geradezu widersprachen oder denselben wenigstens zu mäßigen versuchten; doch geschah dies damals nur mit geringem Erfolg, obgleich der Kaiser selbst den sogenannten Ideologen abhold war. *) Erst als die Kaiserherrschaft sich ihrem Ende zuneigte, begann die eigentliche Opposition gegen die herrschende Ansicht, und mit ihr der Aufbau einer neuen Philosophie. Der Erste welcher diesen Kampf, und zwar in öffentlicher Rede und auf akademischem Boden, mit größerm Beifall und Erfolg anfing, ist bekanntlich der ehrwürdige, groẞartig freisinnige Roger-Collard. Er bediente sich theils schottischer Waffen, mehr aber noch einer scharfen und gründlichen Dialektik und der Stimme des Gewissens oder des innersten Gefühls, wie sich dieselbe in der Brust des rechtlichen Mannes, in dem Kopfe eines durch langes und freies Nachdenken und das Studium der Geschichte erleuchteten Geistes, vernehmen läßt. **) Ein spiritualistischer Rationalismus, gleich ferne von dem alten Idealismus und dem groben Empirismus, von katholischem Autoritätsglauben und leerem Deismus, wurde von der Zeit an immer mehr vorherrschend, und trug zuletzt den entschiedensten Sieg davon, um so mehr da derselbe zugleich den freisinnigen und humanen Grund-

---

*) Es wäre der Mühe werth zu untersuchen, ob die Abneigung Napoleons gegen die Ideologen, wie z. B. Destütt de Tracy, denselber als solchen galt, oder ob er sie überhaupt als Philosophen nicht leiden mochte.

**) Man sehe dessen Antrittsrede von 1813 und Fragments des leçons de M. Roger-Collard, in dem 3. und 4. Bande der Werke von Thomas Reid übersetzt von Th. Jouffroi (Oeuvre complétes de Th. Reid, Paris 1828—1836. 6 vol. 8.)

säßen des achtzehnten Jahrhunderts huldigte, indem er diese erst auf ihr wahres Princip zurückführte. Zu diesem Sieg hat, wie bekannt, Victor Cousin durch sein großes Rede- und Schriftsteller-Talent, vor Allen beigetragen.

Diese philosophische Richtung ist zwar nicht die einzige, und sie hat immer noch Gegner verschiedener Art zu bekämpfen; wenn aber von jetziger französischer Philosophie im Allgemeinen die Rede ist, so ist es vorzüglich diese Richtung welche unter diesem Ausdrucke zu verstehen ist, einmal weil dieselbe von Lehrenden und Lernenden am meisten verfolgt wird, und dann weil die Philosophie der Zukunft sich vornehmlich aus derselben entwickeln wird.

So wenig die öffentliche Sittlichkeit Frankreichs nach einzelnen monstruosen Verbrechen oder der Geist seiner Literatur nach eben so monstruosen Romanen zu beurtheilen ist, eben so wenig darf von gewissen einzelnen intellectuellen Erscheinungen auf die allgemeine französische Denkweise geschlossen werden.

Damiron, in seiner Geschichte der französischen Philosophie im 19. Jahrhundert, nimmt drei philosophische Schulen an, die katholische oder theologische, die sensualistische und die eklektische Schule. Diese Eintheilung kann im Wesentlichen, aber mit einigen Berichtigungen, jetzt noch zum Grunde gelegt werden. Die alte sensualistische Schule wird nur noch von einigen Zurückgebliebenen oder Nachzüglern vertreten, die keine Berücksichtigung mehr verdienen. Allein an die Stelle derselben ist die physiologische getreten, welche vorzüglich von Broussais angeregt, sehr achtbare Männer unter ihren Leitern zählt, und welche alles Heil von dem Studium der Physiologie erwartet, die sie an die Stelle der Psychologie gesetzt, oder wenigstens zur Grundlage derselben und aller Philosophie gemacht wissen will. Diese Schule, in so ferne sie ihre Ansprüche mäßigen und sich bescheiden wird nur ein Theil des Ganzen, statt das Ganze selbst sein zu wollen, kann der Wissenschaft wesentliche Dienste leisten.

Dahin gehört auch die sogenannte Philosophie positive des Herrn August Comte, welche übrigens mit dem was Schelling so heißt, nichts gemein hat, und unter Philosophie ungefähr das

versteht was, nach Bacons und Newton's Beispiel, in England so genannt wird, weshalb das Werk auch in England eine so günstige Aufnahme gefunden; eine Ansicht, welche die höchste Aufgabe alles Denkens darein setzt, die Erscheinungen und Thatsachen auf eine allgemeine Ursache als oberstes Factum zurückzuführen und allerlei über die mathematischen und physischen Wissenschaften zu räsonniren, sich auf die Behauptung stützend daß die Methaphysik als ein bloßes Moment in der Entwickelung des menschlichen Geistes in der Zeit, sich überlebt habe und zu antiquiren sei, um jetzt, in dem letzten Stadium der Entwickelung, der philosophischen Physik und Mathematik, als der positiven Philosophie Platz zu machen.

Die sogenannte theologische oder katholische Schule, zu der übrigens auch manche Protestanten gehören, ist eine doppelte, indem die Einen sich zur Philosophie negativ, die Andern aber positiv verhalten. Die Erstern, zu denen auch Abbé Bautain gehört und welche Philosophen heißen wie man Lucus a non lucendo ableitet, philosophiren gegen alle Philosophie, indem sie dadurch der Religion und der Kirche einen Dienst zu erweisen glauben. Die Letztern (wie Büchez und der frühere Lamennais), unter denen sich große Geister hervorgethan, versuchen es das historische Dogma philosophisch zu construiren, wobei es dann geschieht daß sie bald das Dogma der Vernunft, bald die Vernunft dem Dogma accommodiren, und so eine Art von rationalem Neukatholicismus hervorbringen. Daß diese Schule übrigens dem Spiritualismus und zum Theil dem Rationalismus huldige, versteht sich von selbst. Sie unterscheidet sich wesentlich von der Hauptrichtung durch die Methode.

Die große Schule welche man gewöhnlich, ihres historischen Ursprungs wegen, die eklektische nennt, sollte füglicher die psychologische heißen. Sie schließt sich als Fortschritt an die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts, von Voltaire und Condillac an, sie zugleich widerlegend und aufnehmend, aufhebend und ergänzend. Sie ist so, wenn auch manches Fremdes sich aneignend und sich an der antiken Weisheit stärkend, eine ächt französische, eine Frucht der weitern Entwickelung des Geistes der Nation.

Doch, bevor ich mich über dieselbe weiter ausspreche, ist eine andere Schule zu erwähnen, welche von Damiron unbeachtet geblieben, und welcher man im Auslande eine größere Wichtigkeit beizulegen scheint als in Frankreich selbst: ich meine die socialistische und communistische Schule, die meist anf einer grundfalschen Psychologie, anf einer gänzlichen Verkennnng des menschlichen Herzens und alles historischen Rechtes beruhend, es weniger auf Kenntniß nnd Wissenschaft als auf eine radikale Umwälzung der Gesellschaft abgesehen hat. Sollte sie jemals den Sieg davon tragen, so könnte dies nur, in so ferne sie ihre Ansprüche nicht mäßigt, durch rohe Gewalt und nicht durch Ueberzeugung geschehen.

Die Führer dieser Schule, welche sich in mehrere Sekten zerspaltet, sind übrigens sehr verschiedener Gesinnung und Bildung; nur wenige sind wirkliche Philosophen nnd dürften als solche zu beachten sein.

Es giebt nun zwar noch außerhalb dieser Schulen einzelne Denker, die, sich mehr oder weniger der einen oder der andern zuneigend, mehr oder weniger unabhängig von denselben, sich bewegen. Unter ihnen ragt vor Allen, neben Lamennais, Pierre Leroux durch ein großes methaphysisches Talent und große Eigenthümlichkeit hervor. Ich will ihn hier nicht beurtheilen, und muß mich damit begnügen zu bemerken, daß seine Lehre, wenn auch im Inlande sehr berücksichtigt und im Auslande überschätzt, bis jetzt in Frankreich wenig Anklang und Anhänger gefunden zu haben scheint. Diese unabhängigen Denker leisten der Wissenschaft große Dienste, indem sie dieselbe vor Einseitigkeit bewahren, und sie haben, zu ihrem Ruhme sei es gesagt, die sogenannte eklektische Schule genöthigt freier und kühner aufzutreten, ihren Gesichtskreis zu erweitern, und sich mehr an die großen Weltprobleme zu wagen, vor welchen sie anfänglich mit einer gewissen Scheu zurückgewichen war *).

---

*) Zu den merkwürdigsten Erscheinungen auf dem Gebiete der Philosophie in Frankreich, während des letzten Dezenniums gehören folgende Werke; 1. Essai d'un traité de philosophie du point de vue du Catholicisme et du progrés, par Buchez, Paris 1838—1839. 3 vol. 8. Buchez ist ein sehr ehrenwerther, wohlmeinender,

Es bleibt mir nun noch von dieser letztern zu sprechen, welche offenbar dem Geiste der Nation besser zusagend, die meisten Anhänger zählt, welche in den öffentlichen Lehranstalten meistens gelehrt wird, sich in den meisten und besten Schriften ausspricht, und welcher die Zukunft angehört. Sie erwarten von mir keine ausführliche Beschreibung und Erörterung dieser Philosophie, welche bis jetzt weniger ein vollendetes System als die Anlage und Vorbereitung dazu ist, was, nach meinem Dafürhalten, ihr weniger zum Vorwurfe als zum Lobe gereichen muß.

Diese Schule wird mit Recht die psychologische genannt,

---

humaner Mann, dessen Werk, seiner schwachen Seiten ungeachtet, Aufmerksamkeit verdient. — 2. Esquisse d'une Philosophie, par F. Lamennais, Paris 1840 — 1846 4 vol 8. Auch dieses Werk gehört, wiewohl mit einer größern Unabhängigkeit, der katholisirenden Parthei an. — 3. De l'unité spirituelle, ou de la société et de son but au delà du temps. par Ant. Blanc Saint-Bonnet, Paris 1841. 3 vol. 8. Dieses mystisch-socialistische Buch entsprach zwar nicht den überschwenglichen Hoffnungen, welche die Freunde des jungen Verfassers von demselben hegten, ist aber aller Beachtung werth. Er schließt sich an die Schule des genialen, unlängst verstorbenen Ballanche an — 4. Initiation à la philosophie de la liberté, par Ch. Lemaire, Paris 1842 — 1843. 2 vol. 8. Dieses Werk ist ein Beweis von der unumschränkten Freiheit des Philosophirens in Frankreich. Es ist eine mit Talent geschriebene und ernst gehaltene Exposition des materiellen Pantheismus, eine Erneuerung des Système de la nature, eine Erweiterung des Spinocismus, ein Versuch die individuelle Freiheit des Menschen mit der spinozistischen Nothwendigkeit zu versöhnen. — 5. De l'humanité, de son principe et de son avenir, par P. Leroux, 2. Edit. Paris 1845, 2 vol. 8. Diese Schrift schließt sich an zwei frühere Werke desselben Verfassers an, l'Essai sur l'Egalité, und dessen Réfutation de l'Eclecticisme. Der Verfasser bald räsonnirend, bald lyrisch-enthusiastisch, stellt darin ein System der Metempsychose auf, welches, nach seiner Ansicht, alle Räthsel des menschlichen Daseins löset und die Menschengeschichte genügend erklären soll. Ich werde diese verschiedenen Werke nächstens näher besprechen, und bemerke nur noch daß sämmtliche Urheber der vorstehenden Schriften nicht dem eigentlichen Lehrstande angehören, und zum Theil mehr Dilettanten als eigentlich gelehrte Philosophen sind, sich deswegen zwar mit größerer Freiheit, aber auch mit einer gewissen Ungebundenheit auf diesem Gebiete bewegen.

weil sie vorzüglich auf einer psychologischen Grundlage, auf der Erforschung des in dem Bewußtsein gegebenen Inhalts beruht; nicht als ob sie aus dem Ich die Welt construiren wollte, sondern weil sie sich von der in dem Bewußtsein gegebenen Welt Rechenschaft zu geben versucht. Allerdings hat auch der Name, der sie als die eklektische bezeichnet, eine wahre Bedeutung, und man hat dieselbe, mit großem Unrecht, nach gewissen höchst unvollkommnen Ausführungen, eines unwissenschaftlichen Synkretismus beschuldigt, welcher ohne ein leitendes Princip, nach Willkür, was ihm eben zusage, von allen Seiten sich aneigne und zusammenfüge. Dem ist aber nicht also: als wahrer Eklekticismus will sie die Extreme vermitteln, in so ferne diese nichts anders sind als an sich wahre aber untergeordnete Sätze und relative Wahrheiten, welche fälschlich sich als oberste Principien, als absolute Wahrheit geltend machen wollen. So z. B. läßt sie der Tradition ihr Recht widerfahren und berücksichtigt dieselbe, aber ohne ihr mit der theologischen Schule die Anmaßung einzuräumen als einzige oder als vorzüglichste Quelle der Wahrheit zu gelten. So gesteht sie dem Empirismus zu daß innere nnd äußere Erfahrung der Grund oder vielmehr der erste Stoff aller Kenntniß und das Fühlen der Anfang aller Entwickelung sei; behauptet aber zugleich daß die Vernunft eine Quelle höherer Erkenntniß ist. Sie ist zugleich Realismus, in so fern sie den Vorstellungen von den äußern Dingen objective Realität beilegt und die Dinge für das hält als welches sie erscheinen, und Idealismus und Intellectualismus, indem sie eine apriorische Gesetzgebung in der Vernunf, im Geiste annimmt, Gesetze und Formen des Denkens und Erkennens, welche sich durch Erfahrung und Ausübung erfüllend und realisirend, das wirkliche Bewußtsein hervorbringen.

Wenn ein solches Verfahren Synkretismus ist, so war eben so gut Leibnitz ein Synkretist, als er das Locke'sche Princip mit seinem berühmten Schlagwort: **Nihil, nisi intellectus ipse** ergänzte, und die Denker aufforderte überall in den ältern Systemen die Spuren der Wahrheit aufzusuchen, das Licht von der Finsterniß zu scheiden, und auf diese Weise durch Vergleichung und

Sichtung, durch das aufnehmende Studium der Geschichte und eigenes Nachdenken, eine bleibende Philosophie vorzubereiten.

Diese psychologische Philosophie ist zunächst Analyse und dann Kritik des gegebenen Bewußtseins und hat folglich zum Zweck vollkommenes Selbstbewußtsein. Erst vor wenigen Monaten hat Hr. Cousin, im Vorbeigehen, auf Veranlassung einer Debatte in der Pairskammer, seine Denkweise also bezeichnet: „la philosophie c'est le bon sens interrogé avec profondeur," die Philosophie ist nichts anders als die gesunde Vernunft, das gesunde Bewußtsein in seinen Tiefen ergründet und erkannt, die Erforschung dessen was sich im Innersten des Geistes und des Gemüthes als ein von demselben ursprünglich und gesetzmäßig Erzeugtes, kund giebt, oder als ein von außen, von der objectiven Wirklichkeit in demselben Hervorgebrachtes, erweiset. Die Philosophie ist demnach nicht bloß Analyse des empirischen, gegebenen Bewußtseins, sondern auch Prüfung, Ergründung, Kritik, und somit zugleich eine Ergänzung desselben. Und dies war im Grunde von jeher alle Philosophie in ihrem Entstehen. Eine solche Kritik des Inhalts eines vorhandenen Bewußtseins setzt nothwendig einen Zweifel an der Aechtheit und an der Integrität desselben voraus, und dieser Zweifel ist die Folge eines andern, sich als ein besseres, ein wahreres, ankündigenden Bewußtseins, oder wenigstens der Voraussetzung, daß ein solches möglich sei. Wenn ein gegebenes Bewußsein, das eines Menschen, oder dieses Volkes, oder dieses Jahrhunderts, der Gegenstand einer philosophischen Kritik werden soll, so setzt dies nothwendig ein anderes Bewußtsein voraus, das für besser, für höher gehalten wird, ja sich für das absolute Bewußtsein halten muß, und mit welchem das gegebene verglichen, nach welchem es beurtheilt werden soll. In diesem Sinne hat Hegel Recht, wenn er sagt daß eine Entwickelungsstufe eben damit überwunden ist, wenn sie ein Gegenstand der Reflexion geworden.

Dieses wahre, rechte, absolute Bewußtsein nun, wie kann es anders hervorgebracht werden als durch psychologische Erforschung, durch philosophische Reflexion, die zu untersuchen hat,

welches die wahren, legitimen, constanten, sich immer und nothwendig manifestirenden Thatsachen des Bewußtseins sind, und welche somit sich als ein höheres, über dem gegebenen Inhalt des Bewußtseins stehendes Vermögen erweiset, das sich diesen Inhalt zum Gegenstand macht.

Dies ist also das Streben der Philosophie von welcher die Rede ist. Wer könnte behaupten daß dieser Philosophie irgend eine dem Menschen wichtige Frage fremd bleiben, oder daß von hier aus kein Weg zur objectiven Erkenntniß gefunden werden könne? Doch dieses zu erörtern würde hier zu weit führen. Es genüge nur zu sagen, daß nach dieser Lehre, der Vernunft, als dem reflectirten Bewußtsein, in so fern es das Erzeugniß gesetzmäßiger Entwickelung ist, absolute Autorität zuerkannt wird. Die Vernunft, so lehrt Cousin, ist nicht meine, eine persönliche Vernunft, ein blos subjectives, menschliches Meinen; sie ist gleichen Geschlechts mit der göttlichen Vernunft, absolute wenn auch nicht jetzt schon alles Wahre besitzende und umfassende Vernunft. Dadurch ist diese Philosophie mit der Platonischen so gut wie mit der Aristotelischen Lehre verwandt, und schließt sich national an die Cartesische an.

Zwar fehlt es dieser Philosphie noch an einer festen, streng ausgeführten Erkenntnißtheorie, an einer eigentlichen Kritik des Erkenntnißvermögens. Allein auch daran arbeitet sie mit großem Fleiße, und bald dürfte eine solche zu Stande kommen. Dahin muß nothwendig die kritische Geschichte der Systeme der Vergangenheit und des Auslandes führen, welche jetzt mit so großem Eifer getrieben wird. Schon hat die eklektische Schule den Plato, den Aristoteles, die Neuplatonische Schule, den Skepticismus ihrer Prüfung unterworfen und ausgebeutet, und in dieser Zeit beschäftigt sie sich vornehmlich mit der Philosophie des Mittelalters und der deutschen Philosophie, und, man darf es ihr zum Ruhme nachsagen, in diesen historischen Forschungen, welche sich mit seltener Treue und Unbefangenheit an die besten Quellen halten, zeigt sich nebst großer Unpartheilichkeit und kritischem Scharfsinn, eine unverkennbare Liebe zur Wissenschaft, eine große Bereitwilligkeit sich

überall belehren zu lassen und das Wahre und Schöne sich anzueignen. *)

Viel, sehr viel verdankt schon diese Philosophie den deutschen Denkern, mehr noch wird sie ihnen einst verdanken, wenn, wie jetzt zu hoffen steht, ihre Führer mehr mit der deutschen, für sie so schweren Sprache, sich werden vertraut gemacht haben, oder wenn durch treuere Uebertragungen der Meisterwerke deutscher Philosophie ihnen das deutsche Denken wird allgemein verständlicher geworden sein.

---

*) Unter den hiehergehörigen Leistungen sind vorzüglich zu erwähnen aus der letzten Zeit: das Werk von Barthélémy Saint-Hilaire über die Logik des Aristoteles (De la Logique d'Aristote, 1838. 2 vol.), nebst dessen Uebersetzung der Logik und der Psychologie desselben; — Die Preißschrift von Ravaisson über die Metaphysik des Aristoteles; (1837 — 1846, 2 vol.); — Die Schrift von F. Bouillier über die Cartesische Philosophie (1842); — Die Werke von Jul. Simon und von Vacherot über die Alexandrinische Schule, nebst dem Bericht über letzteres von Barthélémy Saint-Hilaire; — ferner der Bericht von Ch. de Rémusat über die deutsche Philosophie; — endlich die zuletzt gekrönte Preißschrift von Javari, de la Certitude (1847), nebst dem Bericht darüber von Ad. Frank, dem Verfasser einer Geschichte der Kabbala (1843).

Ueber das Verhältniß von Glauben und Wissen.

Ein Vortrag,

gehalten in der Philosophenversammlung zu Gotha den 25. September 1847

von

Dr. Wirth.

Ich würde mir nicht die Freiheit genommen haben, aufzutreten in dieser Versammlung hochverehrter Gönner und Kenner der Philosophie, wenn nicht theils hiezu eine wiederholte freundliche Einladung, der ich mich nicht entziehen wollte, an mich ergangen wäre, theils das Bewußtsein mich ermuthigte, daß für mich dasjenige Problem, von welchem ich sprechen will, ein Gegenstand vieljährigen Nachdenkens gewesen ist. Ich meine nämlich die religiöse Frage der Spekulation, bestimmter dieß: welche Stellung hat die Spekulation zum Glauben einzunehmen, um das specifische Wesen der Religion zu ächt philosophischem Bewußtsein zu bringen, aber auch auf die Fortentwicklung derselben und hiedurch auf den Geist des Volks belebend einzuwirken? Ich fasse dies religiöse Problem absichtlich nach dieser seiner Seite. Nachdem wir gestern in die apriorischen Tiefen der Metaphysik eingeführt worden sind, ist nunmehr unsere Aufgabe, auch die Resultate der metaphysischen Erkenntniß für dasjenige Element des geistigen Lebens, worin die Religion als solche ihren Sitz hat, für das Gemüth, frei und klar zu ziehen, somit die reinen Formen der Gemüthserregung zu erkennen, welche auch die reinen Elemente der Religion sein müssen und in deren Realisirung die Fortbildung der Religion selbst besteht. Welche Stellung die Philosophie zum religiösen Bewußtsein sich gebe, ist nicht etwa blos für die Gestaltung der Wissenschaft selbst, sondern in weiterer Beziehung für das gesammte Volksleben von der eingreifendsten Be-

deutung, indem die allmählige Entnervung desselben oder seine sittliche Erhebung und Erfrischung vornämlich davon abhängt, welche Impulse von der Wissenschaft aus auf dasselbe, namentlich auf seine religiöse Bildung übergehen. Daß auch die Fortbildung des deutschen Volksgeistes in erster Instanz von dem Verhalten unserer Philosophie zum Glauben abhänge, wird Niemand in Abrede stellen, welcher die Bewegungen der Gegenwart ins Auge faßt und bedenkt, daß die centrale Stellung des wissenschaftlichen Lebens in den Gesammtsphären der Volksthätigkeiten, wie sie überhaupt die neueren europäischen Völker von den alten charakteristisch unterscheidet, vornämlich in Deutschland zur Wirklichkeit gelangt ist.

Sollten wir nun der Rücksicht auf diese weithin sich erstreckenden praktischen Folgen der Spekulationen nicht den gebührenden Einfluß auf die letzteren selbst gestatten? Ich höre freilich die Rede: in der Philosophie gelte schlechthin kein anderes Gesetz, als das der Wahrheit, und alle fremdartigen Motive, wären sie auch von der edelsten Art, können doch den Philosophirenden in seinen Untersuchungen nicht leiten oder ihm zum Voraus das Resultat bestimmen, das seine Forschungen haben sollen. Und gewiß in ihren *inneren Entwicklungen* kann und darf sich die Vernunft durch nichts bestimmen lassen als durch sich selbst, durch das Gesetz der Wahrheit. Gesetzt nun aber diese Entwickelungen widersprechen in ihren *Resultaten* klaren Thatsachen, gesetzt z. B. sie stehen im Widerstreite mit neu entdeckten Naturphänomenen; ist dieser Widerstreit für den Philosophirenden nicht die nothwendige Aufforderung, seine Construktionen zu revidiren und nachzusehen, ob nicht *in ihnen selbst* gefehlt worden sei, und eine *solche* Bedeutung sollte man nicht auch den *ethischen* Interessen zugestehen wollen? Ist denn das Gebiet der Sittlichkeit von dem der Wahrheit so ganz und gar geschieden, und der Einfluß der wissenschaftlichen Ergebnisse auf das praktische Leben der Menschheit nicht vielmehr der Pulsader zu vergleichen, an welcher die innere Wahrheit oder Unwahrheit der Wissenschaft selbst sich fühlbar zu Tage legt? Nachdem der unmittelbare Glaube als solcher ein und für alle Mal wankend geworden und es der

großen Mehrzahl der Gebildeten unseres Volks zum unabweislichen Bedürfniß geworden ist, sich ihren Glauben durch die Spekulation zu vermitteln und zu läutern, so hat ebendamit die Philosophie Deutschlands einen unendlich wichtigen Beruf erlangt, den sie mir aber zum Heile unseres Volkes nur dann zu erfüllen scheint, wenn ihre Ergebnisse wahrhaft belebend, fördernd und kräftigend auf das religiöse Bewußtsein einwirken, und gerade in dem gegenwärtigen Zeitpunkt, in welchem die deutschen Stämme unter ihren erlauchten Fürsten einer großen politischen Zukunft entgegenzugehen hoffen dürfen, muß die Philosophie desto mehr dahin wirken, daß nicht die heiligen Mächte entweichen, welche ein äußerlich freier werdendes Volk innerlich binden und seine freie Liebe zur gesetzlichen Ordnung kräftigen.

Von hier aus kann die Vergegenwärtigung des Einflusses der Philosophie auf das Gesammtleben der beiden uns stammverwandten Nachbarvölker, in welchen die Spekulation ihren Bildungsproceß schon durchlaufen zu haben scheint, nicht anders als eine Rückwirkung äußern auf unsere spekulativen Bestrebungen. Es ist Ihnen wohl bekannt, daß die englische Philosophie, nachdem sie in der schönsten Epoche des englischen Volkes, in welcher es in Kunst, Politik und Wissenschaft seinen wahren Blüthepunkt erreichte, einen jugendlichen, auch in religiöser Beziehung warhaft belebenden und fortbildenden Aufschwung genommen hatte, allmählig wieder in die Dienstbarkeit des Positiven zurücktrat, aber eben damit auch das Ihrige beitrug zu der statutarischen, zum Theil in die traditionellen Formen des Mittelalters sich verirrenden Richtung des Volkes, während umgekehrt in Frankreich sich als Reaktion gegen den lange andauernden, die wahrhaft reformatorischen Bestrebungen niederhaltenden politisch-hierarchischen Glaubenszwang der absolute Skepticismus einer materialistischen Philosophie verbreitete, aber auch die sittlichen Grundlagen der Gesellschaft wankend gemacht zu haben scheint. Daß die deutsche Philosophie keine dieser beiden gleich beklagenswerthen Wirkungen auf unser Volk zu ihrem Endergebnisse haben werde, dieß Zutrauen hege ich zu dem Genius derselben. Nur vorübergehend

können etwa jene Wirkungen sich bei uns äußern. Berufen, wie es scheint, die Philosophie unseres Weltalters, deren erste Entwicklungsstadien das Gesammtwerk der neu-europäischen Völker waren, für sich ihrer Vollendung entgegen zu führen, muß der deutsche Geist die wahre, lebendig kräftigende und fördernde Stellung des Wissens zum Glauben zur endlichen Erscheinung*) bringen; aber aus demselben Grunde kann dieß nur geschehen, nachdem die deutsche Philosophie zuvor alle möglichen Gesichtspunkte durchlaufen hat, welche überhaupt das Wissen zur Religion einnehmen kann. Im Allgemeinen können diese nur in dem Gegensatze des absolut Positiven und absolut Negativen sich bewegen, jenseits dessen aber die wahrhaft fördernde Richtung der Religionsphilosophie mir zu liegen scheint. Erlauben Sie mir mit Wenigem jenen Gegensatz zu zeichnen, um letztere anzubahnen! Weil die Religion als etwas Gegebenes an den Menschen herantritt, so ist auch die unmittelbare Stellung seines Bewußtseins zu ihr die rein positive, sie als etwas von Außen Gegebenes aufzunehmen und von ihr als einer übernatürlichen Offenbarung schlechthin sich bestimmen zu lassen. Die rein positive Religionsphilosophie geht aus von dem gänzlich transscendenten Gesichtspunkt, welcher außerhalb des menschlichen Selbstbewußtseins den Ursprung der Religion setzt, und bei welchem für die Wissenschaft nur noch die Aufgabe übrig bleibt, den vorausgesetzten, aposteriorischen Inhalt der Religion in die Begriffsform, nicht etwa mittelst einer konstitutiven Vernunftthätigkeit, sondern mittelst der bloß formal reflektirenden Verstandesfunktion zu erheben. Eine solche Stellung des Wissens war nun wohl für das längst verschwundene Zeitalter der gänzlichen Unmündigkeit der Philosopie, für das des Scholasticismus die normale; jetzt ist sie in Wahrheit unmöglich geworden, und in der That, sie liegt weder in dem Interesse der

*) Mit großer Befriedigung beachten wir den Umschwung, welchen neuerdings die Philosophie auch in England und Frankreich zu nehmen scheint. Namentlich in letzterem Lande scheint die Periode des Atheismus ihrem Ende entgegen zu gehen und die Philosophie sich wieder den religiös ethischen Interessen zuzuwenden.

Religion, noch in dem der Philosophie, indem die Religion das tiefste Eigenthum des Menschen auch aus dem Inneren desselben abgeleitet sein will, und ebenso die Philosophie an keine äußere Autorität, auch an die höchste nicht, ihre Selbständigkeit entäußern kann, ohne sich selbst aufzugeben; vielmehr überall die Erkenntniß der reinen, das Leben allein erfrischenden Idee und so auch die Erkenntniß der Religion in ihrer von allem Historischen unabhängigen idealen Form das hohe Problem ist, welchem die Philosophie ihre edelsten Kräfte zu weihen hat. Noch mehr aber, unverkennbar ist der Gegensatz, in welchen der überlieferte Glaube und die Philosophie in unserem Zeitalter zu einander getreten sind. Arbeitet nämlich, wie ich hier nicht weiter auseinandersetzen kann, das positive religiöse Bewußtsein an einem inneren Dualismus, welchen wir im Allgemeinen als die Antithese von Gott und Natur, Sünde und Gnade, dem Reiche Gottes und der Welt bezeichnen können; so ist die Aufgabe der Philosophie nicht, selbst diesem Dualismus anheimzufallen oder ihn künstlich zu verdecken oder gar ihn durch philosophisch sein sollende Phrasen zu sanktioniren, sondern vielmehr ihr Beruf ist, ihn klar zu erkennen, aber auch die höchste Versöhnung jener Gegensätze in der absoluten Idee anzuschauen und in diese Anschauung, vorbildend für eine große Zukunf, das religiöse Bewußtsein selbst zu erheben.

Beruht nun die positive Philosophie auf einer unbegreiflichen Verwechslung der Idee der Religion mit ihren positiven Formen, so charakterisirt diese Verwechslung nicht minder unsere negative Philosophie. In der That auch sie wurzelt durchaus in dieser Verwechslung. Keines unserer in religiöser Beziehung negativen Systeme hat das Ideal der Religion geschaut. Von ihm finde ich nirgends eine Ahnung, überall vielmehr begegnet mir der aus jener geistlosen Verwechslung entsprungene Wahn, die Religion selbst widerlegt zu haben, wenn man historische Formen derselben kritisch vernichtet zu haben glaubt. Der negativen Philosophie liegt in religiöser Beziehung ganz derselbe Mangel an constitutiver und productiver Genialität zu Grunde, wie der positiven. Von dem geistlosen Thun letzterer unterscheidet sie sich nur durch das Geschäft der Todten,

das Todte zu begraben. Weil sie das Leben nicht da erkennt, wo es liegt, vernichtet sie das ewig Lebendige, das Wesen der Religion selbst, und nur die Frage bleibt für sie noch: Soll die Religion als Mumie noch fort erhalten werden innerhalb des Gemeindelebens oder aber soll mit ihr gänzlich aufgeräumt werden?

Hat die Religion nach ihrem specifischen Wesen keine Wahrheit und ist sie doch ein ewiges Element des Gemeindelebens, so muß sie der inadäquate, hiemit auch blos symbolische Ausdruck der Idee sein, und da die Idee in der dreifachen Form des Wahren, Guten und Schönen erscheint, so mußte sich von dem bezeichneten Standpunkte aus eine dreifache Gestaltung der Religionsphilosophie bilden, die logisch, die moralisch und die ästhetisch symbolische. Wer wollte nun nicht der gesammten symbolischen Religionsphilosophie die symbolisirende Funktion des religiösen Bewußtseins zugestehen? Wenn das religiöse Gefühl lebendig erregt werden soll, so kann dieß nur mittelst der Fantasie geschehen, welche das an und für sich Allgemeine durch seine Individualisirung im Bilde dem subjektiven Gefühle näher bringt; daher muß der Cultus der Gemeinde eine Manichfaltigkeit sinnvoller Symbole enthalten, die religiöse Rede in das Poetische sich erheben, und das ganze Aeußere der gottesdienstlichen Feier durch die bildende Kunst belebt sein. Allein die fortgeschrittene Gemeinde weiß nun die Bedeutung des Symbols. Je niederer die Bildungsstufe ist, welche eine religiöse Genossenschaft einnimmt, desto mehr bewegt sich ihr Cultus in unverstandenen Mysterien; je mehr die Gemeinde zur religiösen Selbstständigkeit sich erhebt, desto mehr verläßt sie das blos Mysteriöse und bildet sie das Symbol zur klaren, durchsichtigen Form des Gedankens. Dieß scheint mir gegen die gesammte symbolische Religionsphilosophie als solche entscheidend zu sein. Denn wenn diese auf der Voraussetzung beruht, daß das religiöse Bewußtsein seine charakteristische Bestimmtheit in der Verwechslung der Idee selbst mit dem Symbol habe; so wird in Wirklichkeit die ächte religiöse Symbolik durch das Wissen um die Idee durchaus nicht aufgehoben, vielmehr können die volle Wahrheit und die sinnvollste Symbolik des Glau-

bens eben so gut nebeneinander bestehen, als mit dem vollendetsten Wissen die höchste Fantasiethätigkeit Hand in Hand gehen kann. Sollte man gemäß dem Princip der symbolischen Religionsphilosophie schließen, daß je geistig gebildeter die Gemeinde werde, sie desto mehr von der Religiosität als solcher sich emancipire; so sehen wir umgekehrt, daß mit der höheren geistigen Vertiefung der Völker auch ihre Religiosität an Innigkeit gewinne. Wenn daher die Philosophie zwischen dem Wissen um die Idee und der religiösen Anschauung an sich in der Art einen Widerstreit annimmt, daß die religiöse Vorstellung für denjenigen alle Wahrheit verlieren soll, welcher sich auf den Standpunkt des Denkens erhoben habe; legt sich da nicht umgekehrt der Zweifel nahe: ob auch jenes Wissen von der Idee das wirklich vollendete sei? Von der Kunst, der Sittlichkeit und allen anderen Geistessphären ist die Religion specifisch verschieden als das persönliche Verhältniß des Menschen zu einem persönlichen Gott. Wenn nun die Philosophie die Wissenschaft aller Wissenschaften sein soll, wenn ihre höchste Bestimmung die ist, von ihrem universellen Gesichtspunkte aus alle anderen Gebiete zu überschauen und jeder Funktion des Geistes ihren specifischen Ort im All des Wissens anzuweisen; muß nicht der Verdacht des Unvollendetseins gegen ein Wissen entstehen, welches eine eigenthümliche Sphäre des Geistes und zwar gerade die höchste und centrale in ihrem specifischen Wesen nicht zu ermitteln und ihr im Ganzen des Systems nach ihrer specifischen Wahrheit die ihr gebührende eigenthümliche und organische Stellung nicht zuzutheilen, sondern sie in dasselbe nur als ein verschwindendes, für sich nach ihrer Bestimmtheit wesenloses Moment aufzunehmen vermag? Ja schon von hieraus ergibt sich mir die unwandelbare Ueberzeugung, daß ähnlich, wie schon in einer früheren Periode, für Deutschland eine Zeit anbrechen wird, in welcher die Wissenschaft zu der Tiefe der religiösen Idee sich erweitern und ihren Ruhm nicht mehr darein setzen wird, sie von sich auszuschließen, sondern darein, in ihrem Lichte alles Andere anzuschauen.

Von der logisch symbolischen Religionsphilosophie wenigstens dürfte der Beweis nicht schwer sein, daß sie nur darum die

religiösen Dogmen in eine ihren ursprünglichen religiösen Gehalt annullirende Begriffsform umgesetzt hat, weil ihr selbst nicht das wahre Wissen zu Grunde lag. Mit dem Urheber dieser Philosophie, vor welchem ich eine um so aufrichtigere Hochachtung hege, je mehr ich selbst ihm verdanke, theile ich die Ueberzeugung, daß das religiöse Gefühl nicht das wahrhaft religiöse ist, wenn es lichtscheuen Wesens vor der Begriffsform sich in sich selbst zu verschließen strebt. Das ächte fromme Gemüth schließt sich selbst in der Erkenntniß auf, und so wesentlich, als der Genuß seines inneren Lebens und Webens, ist ihm das Bewußtsein, in der Wahrheit zu stehen. Allein ferne davon, eine Erhebung des religiösen Bewußtseins über sich selbst, sein eigentlich religiöses Element, hinaus zu sein, ist das begriffliche Wissen nur dann ein wahres, wenn es in Angemessenheit zu dem eigentlichen religiösen Gehalt des Gottesbewußtseins steht, ja das Bewußtsein von sich hat, die Fülle und Tiefe der religiösen Idee nie völlig erschöpft zu haben. Die logisch symbolische Religionsphilosophie findet in der Religion ihrem wesentlichen Inhalt nach nur den symbolischen Ausdruck jenes Processes der Vernunft, ihre Allgemeinheit durch die Besonderungen hindurch mit der Einzelheit zusammenzuschließen und so als Geist zu existiren, und in dieser Einsicht soll die Erhabenheit des philosophischen Bewußtseins über die religiöse Form der Vorstellung bestehen. Aber ich frage: welches Wissen ist tiefer, gehalt- und ahnungsvoller, jenes spekulative, das über den Gegensatz des Allgemeinen und Einzelnen, so sehr es dieß erstrebt, nicht hinauskommt, oder das religiöse, welches in Gott auf ursprüngliche Weise die Identität des Allgemeinen und Einzelnen anschaut und ihn als den unendlichen und doch reflexiven Geist denkt? Ich frage: auf welcher Seite liegt das Sinnvollere, dort, wo die menschliche Persönlichkeit in letzter Beziehung doch nur ein Mittel bleibt, oder hier, wo sie als eine individuelle unendliche Entelechie erscheint, dort, wo die Welt ein begrifflicher, in Widersprüchen ewig sich zersetzender Proceß, oder hier, wo sie die sinnvolle Organisation der Ideenwelt ist, welche die intelligible Anschauung eines unendlichen Geistes ausmacht? Eine höhere

Ahnung des wahren Wesens der Religion liegt meines Erachtens der moralisch symbolischen Lehre, wenigstens in der Gestalt zu Grunde, welche ihr der Urheber derselben gegeben hat. Denn was eigentlich Kant bezweckte, war nicht die Aufhebung des religiösen Bewußtseins in der Idee des sittlichen Wollens, sondern nur eine rein sittliche Vermittlung Gottes und des Menschen, und in dieser Hinsicht ist seine Religionsphilosophie ganz aus dem besseren Geiste unserer Zeit gesprochen. Wenn nun aber Kants Nachfolger an die Stelle Gottes die moralisch Weltordnung gesetzt und hiedurch im Grunde die Religion in der Moralität hat aufgehen lassen, und wenn endlich hierauf weiterbauend Einzelne den Begriff des Reiches Gottes mit dem der sittlich autonomischen Gemeinde identificiren; so kann ich mir zwar sehr wohl erklären, wie solche Ansichten aus einer ächten Begeisterung für die Reinheit des Sittlichen und seine Befreiung von aller Hetoronomie des Willens hervorgehen konnten, dennoch aber muß ich in ihnen zugleich eine Mißkennung des wahren Verhältnisses zwischen Religiosität und Sittlichkeit erblicken. Ein einzelner edler Geist mag an dem Reichthum und der Tiefe seiner wissenschaftlichen Anschauungen, zu denen er sich erhoben hat, einen moralischen Halt haben, nimmermehr aber ein ganzes Volk, das jener wissenschaftlichen Durchbildung ermangelt, und selbst der stärkste Geist wird, wenn er aus der begeisternden Wonne, mit der ihn die Anschauung des Universums auch ohne die Idee Gottes zu erfüllen vermag, zur wahren Wirklichkeit erwacht und sie als das, was sie ohne jene Idee ist, als das Schattenreich auftauchender und ebenso schnell wieder verschwindender Gestalten eines Seienden betrachtet, — er wird nicht immer der lähmenden Wirkung dieses Gedankens, ebendamit jener Resignation widerstehen können, welche der Tod lebendig frischer Thatenlust ist. Denke ich mir die Sittlichkeit nach den beiden Formen der persönlichen Bildung und der organischen Gemeinthätigkeit, so entbehren beide ohne das religiöse Bewußtsein ihrer tiefsten Wurzel. Das Streben, die eigene Persönlichkeit zu dem immer allseitiger sich bereichernden seelenvollen Organ des allgemeinen sittlichen Gehalts zu erheben, erscheint als ein sich wider-

sprechendes Unternehmen, wenn die Persönlichkeit nur ein vorübergehendes Medium eben dieses Allgemeinen ist, und dem Einzelnen die höchste Form der Gemeinthätigkeit, das Opfer der eigenen Persönlichkeit für das Ganze zumuthen, hieße unter derselben Voraussetzung von ihm das Unmögliche, den Willen zur Selbstvernichtung, verlangen. Glaubt man sich aber die vollendete sittliche Gemeinde nur darum als erhoben über das religiöse Princip denken zu müssen, weil sie in allen ihren Gliedern autonomisch sein müsse und deßwegen nicht Einen Gesetzgeber zum Haupte haben könne; so scheint mir einer solchen Ansicht eine irrige Auffassung des Verhältnisses zwischem dem göttlichen und menschlichen Willen, sowie der Autonomie der Gesetzgebung zu Grunde zu liegen. Würde freilich der göttliche Wille als bloße Willkühr gedacht, dann könnte er sich nur als Macht zum menschlichen Willen verhalten und die Selbstbestimmung des letzteren wäre in seiner Unterordnung unter den Willen Gottes aufgehoben. Ist aber der göttliche Wille die Quelle der Vernunft, wie wir behaupten, und ist die Selbstgesetzgebung des menschlichen Willens eine vernünftige, wie die moralisch symbolische Religionsphilosophie behauptet; dann sehe ich nicht ein, wie die Selbstbestimmung des menschlichen Willens in Widerstreit stehen soll mit seinem Gegründetsein in dem Willen Gottes. Nicht allein aber dieß, sondern nur auf dem Grunde des göttlichen Willens ist die Freiheit des menschlichen Geistes, sein Beisichselbstsein und Beisichselbstbleiben im Wollen des Sittengesetzes denkbar. Da, wie auch die moralisch symbolische Religionsphilosophie zugeben muß, der menschliche Wille bestimmt ist durch sein Wesen, das er sich nicht selbst gegeben hat, und da er sich wirklich frei nur dann bestimmt, wenn er sein Wesen will; so hat man nur die Wahl, ob man dieses Wesen des menschlichen Willens als begründet in einem bewußtlosen oder in einem bewußten Princip sich denke. In jenem Falle aber wird das Princip des Willens zuletzt wieder negativ gegen den letzteren und die ganze Herrlichkeit des menschlichen Willens unterliegt dann der negativen Macht seines Princips, womit er sich als das nur Gesetzte, nicht als das sich selbst zu und

in seinem Wesen Bestimmende zeigt; nur dagegen im zweiten Falle bleibt der Geist immer bei sich selbst, indem er seinen Grund will, weil dieser selber ein Wille ist, ja dies menschliche Ich wird, je tiefer, andauernder und allseitiger es sein Wesen zur Selbstthat erhebt, nur desto mehr zur Selbstaffirmation gelangen.

Eine ästhetisch symbolische Religionsphilosophie d. i. eine solche, welche die Bestimmungen und Formen der Religion aus der Idee des Schönen begriffe und das specifische Wesen derselben auf das Schöne reducirte, ist zwar meines Wissens noch von keinem Philosophirenden durch das Ganze des religiösen Gebiets folgerichtig durchgeführt worden. Dennoch ist sie hier zu erwähnen. Nicht zwar, weil eine einzelne philosophische Schule die ästhetischen Elemente des religiösen Bewußtseins vorzugsweise hervorgehoben hat — sie wollte in die ersteren den Gehalt des letzteren nicht auflösen, — sondern weil theils von einer theologischen Schule einzelne Dogmen unter den Gesichtspunkt bloßer subjectiver Divinationen gestellt worden sind, theils da und dort schon in Abhandlungen das Aesthetische als Princip der Religion an sich geltend gemacht worden ist. Und in der That sehr nahe liegt dieser Gedanke. Ich erinnere nur an die Lieder, die Visionen, die Profetie, von welchen die religiösen Urkunden der verschiedenen Völker durchwebt sind, an die Mythen, welche sich nur aus einer künstlerisch wirkenden Fantasie begreifen lassen, ja daran daß wirklich ganze Religionsformen, wie die hellenische, durch und durch ästhetisch sind. Wenn nun aber dennoch das ästhetisch symbolische Princip bis jetzt sich nicht zur systematischen Religionswissenschaft ausgebildet hat, so hat dieß wohl seinen Grund in der richtigen Ahnung der specifischen Verschiedenheit beider Gebiete. Ein viel tieferer Ernst und praktischere Tendenz, als an und für sich dem Spiele der künstlerischen Fantasie zukommen, durchdringt die Religion. In der Kunst handelt es sich selbst da, wo sie ihre höchsten Formen erreicht, doch nur um die objective Anschauung des Ideals als solche, in welcher der Geist seine interesselose Befriedigung findet; in dem Elemente der Religion dagegen ist das Erste und Letzte, um das

es sich handelt, die eigene Persönlichkeit, welche zwar gleichfalls in ihr ihre und zwar absolute Befriedigung findet, aber dieß nur mittelst der Selbsterneuerung, auf welche alle religiösen Wahrheiten in letzer Beziehung gerichtet sind. Bei aller dieser Verschiedenheit stehen Kunst und Religion, wenn sie ihre wahre Vollendung erreichen, in der lebendigsten Wechselwirkung. Die Religion ist die Quelle der höchsten künstlerischen Anschauungen; das Ahnungsvolle namentlich, das die höheren Kunstgestalten beseelt und bei aller künstlerischen Einheit des Inhalts und der Form doch über die sichtbare Gestalt hinaus reicht, ist ein durch und durch religiöses Element. Und wie so dies religiöse Bewußtsein die Quelle der höheren künstlerischen Anschauung ist, so belebt es sich selbst hinwiederum und bildet sich fort an den Ideen, Vorstellungen und Gefühlen, welche die Kunst im Stoffe, Tone, Lichte und im Worte zur seelenvollen Darstellung bringt. Gerade jedoch wenn wir diese lebendige Wechselwirkung anerkennen, in welcher die Kunst und Religion mit einander stehen; so werden wir am weitesten davon entfernt sein, sie mit einander identificiren zu wollen.

Das bisher Gesagte dürfte genügen, um meine Ueberzeugung zu rechtfertigen, daß die Religion nicht die bloße Trägerin fremdartiger Ideen, nicht ein inadäquates Symbol des Begriffs, des Aesthetischen oder des Guten sei. Sie ist ein eigenwüchsiges Lebensgebilde, ja der tiefste Grund aller anderen Formen des subjektiven geistigen Lebens. Ferne davon in dem bloßen begrifflichen Wissen oder der künstlerischen Einbildungskraft oder dem sittlichen Wollen für sich ihr eigentliches Element zu haben, hat die Religion ihren ewigen Ursprung in der göttlichen an und für sich seienden Vernunft, ihr subjectives Centralorgan aber im Gefühle. Als das den Menschen in seinem innersten persönlichsten Wesen Ergreifende kann sie ursprünglich leben nur in dem Centrum jener drei Funktionen, dem Gemüthe, dessen reflexives Bewußtsein die logischen Formeln, dessen Divination die ästhetischen Anschauungen und dessen Bethätigung die sittlichen Handlungen bilden, soweit sie in die religiöse Sphäre fallen. Wie hätte es auch nur kommen können, daß man die Religion nach einander auf jene drei Ideen zu reduciren

versucht hat, wenn sie nicht gewisser Maaßen das gemeinsame Centrum derselben wäre, ohne in einer einzelnen von ihren aufzugehen?

Daß die Religion principiell dem Gemüthe angehöre, dieß hat man auch neuerdings beinahe einstimmig anerkannt, aber gerade hieraus, die letzte, die negativste Waffe gegen ihre Wahrheit geschmiedet. Ausgehend von jenem Satze zieht die anthropologische Religionsphilosophie, statt aus ihm die Wahrheit abzuleiten, daß die Religion als ein ewiges Bedürfniß des Menschen nicht grundlos sein könne, die entgegengesetzte Folgerung, daß ihr bloß ein subjektiver, individuell empirischer Werth zukomme und deßwegen ihre reelle Aufhebung die Bedingung der endlichen Erhebung unseres Geschlechts zur wahren Humanität sei. Beruht die symbolische Religionsphilosophie noch auf der Anerkennung, daß der Religion ein tieferer wesenhafter Gehalt, sei es nun die logische oder ethische oder die ästhetische Idee, zu Grunde liege; so behauptet die anthropologische Religionsphilosophie, daß die Religion nichts sei als der Affekt des Menschen. Allein welche falsche Auffassung des Gemüths liegt dieser Theorie zu Grunde! Nach ihr soll das Gemüth alle Begränzung und Bestimmung fliehen, an die Gesetze der Natur sich nicht binden und, mit der Fantasie im Bunde, nach Lust dichten, was die Selbstsucht und die sinnliche Begierde des Menschen nur irgend wünschen mag. Heißt das nicht in die ursprüngliche Natur des Menschen einen schneidenden Zwiespalt setzen? Wie lange wird man noch die menschliche Natur dualistisch auseinanderzerren! Jakobi glaubte im Interesse der Religion das Gemüth als das alleinige Organ des Göttlichen betrachten und den Verstand als geborenen Atheisten bezeichnen zu müssen; die anthropologische Religiosphilosophie stellt denselben Dualismus in entgegengesetzter Form und im entgegengesetzten Interesse auf. Um die Religion als etwas Nichtiges zu bekämpfen, stellt sie den Verstand als das alleinige Organ des Wahren, das Gemüth als Feind aller Objektivität und Begränzung dar, und verlegt so in das innerste menschliche Wesen einen ursprünglichen absoluten Gegensatz, während sie zu gleicher Zeit dieselbe menschliche Natur so hoch stellen will, daß sie Gott und Himmel überflüssig

machen soll. Wahrlich! hierin mißkennen beide Theile, jeder nur auf seine Weise, die Harmonie von Verstand und Gemüth, welche das mit sich einige Wesen der menschlichen Natur ausmacht und der Grund unserer Zuversicht ist, daß die ursprünglichen Aussagen unseres Gemüthes kein Wahn sein können, das sie wahr sein müssen und daß eine Zeit kommen werde, wo die Wissenschaft und das Gemüth Eines werden, die Vernunft das Gefühl anerkennen und darin selbst erst zu ihrer Vollendung gelangen wird.

Denn ich bin keineswegs der Ansicht, daß die Religion, wie die Gefühlstheologie glaubt, ihren letzten objectiven Grund im Gemüthe habe. Das Gemüth ist mir nur das subjektive Centralorgan derselben, ihren objektiven Grund aber hat sie nach meiner Ueberzeugung in der an und für sich seienden Vernunft, deren Erkenntniß die Grundwissenschaft aller anderen Wissenschaften, hiemit auch der Religion ausmacht. Ist, wie ich in einer besonderen Schrift zu zeigen versucht habe, die höchste metaphysische Wahrheit die Idee der absoluten Einheit, welche Wesenheit und ewiger Geist in sich selbst ist, und ihre Ideenwelt im Weltorganismus offenbart, dessen begeistete Glieder in der Einheit mit Gott und darin mit sich ihr wahres Sein verwirklichen; so entspringt erst in dieser Beziehung der geistigen Wesen auf Gott die Religion, und diese manifestirt sich, weil die absolute metaphysische Wahrheit als das unmittelbare Wesen der ganzen Persönlichkeit erscheinen muß, im religiösen Grundgefühl, welches die drei Formen, das Gottes-, Selbst- und Weltgefühl, in sich schließt und zum begrifflichen Ausdruck erhoben, das triadische System der spekulativen Religionslehre abgibt. In der Uebereinstimmung der metaphysischen Erkenntniß mit den unmittelbaren Gemüthsbestimmtheiten liegt die Probe der Wahrheit der ersteren, und in der Einsicht in die reine Form und den wesentlichen Gehalt jener Gefühle, wie in ihre volle Harmonie erschließt sich uns die lautere Religion, deren Konstruktion, da sie rein aus dem Selbstbewußtsein des Menschen hervorgeht, gleich ferne ist von einem transscendenten Positivismus, wie von einem unwirklichen Nihilismus.

Centrum der beiden anderen Gemüthsformen, umgekehrt aber

selbst nicht ohne sie begreiflich ist das Gottesgefühl. Ja uns kündigt es sich an als das Verlangen, sich schlechthin in einem Anderen zu finden. Darin liegt das Gedoppelte: Ich will mich diesem Anderen schlechthin hingeben und Ich will mich in ihm schlechthin bejahen. Oder gänzliche Abhängigkeit und gänzliche Freiheit sind in ihm zugleich gesetzt, und völlig falsch ist es, es nur als Abhängigkeitsgefühl zu bezeichnen. Was liegt nun aber in diesem Gottesgefühle für eine Hinweisung auf das Wesen Gottes? Ein geistiges, selbstbewußtes Wesen kann sich schlechterdings nur wiederfinden in einem geistigen, selbstbewußten Wesen. Gott also, wenn er dieses Wesen ist, kann schlechterdings nur ein persönliches Wesen, er kann nicht die Natur, nicht das Weltganze, nicht der abstrakte Begriff des Ich sein. Gott ist aber jenes Wesen, auf welches das religiöse Gefühl hinweist. Gänzlich, schlechthin sich finden kann der Geist nicht in etwas Bedingtem, das durch seine Besonderheit ausschließend sich verhält, sondern nur in einem unbedingten Wesen, und sich so in ihm finden, daß seine gänzliche Abhängigkeit seine gänzliche Freiheit ist, kann er nur, wenn jenes Wesen die Idee enthält, welche den kreatürlichen Geist konstituirt, wenn es folglich mittelst dieser Idee schöpferischer Grund des Menschen ist; denn nur unter dieser Voraussetzung ist die gänzliche Hingabe des Ich an den Willen, durch welchen die den Menschen konstituirende Idee in Wirklichkeit getreten ist, zugleich das Selbsterfassen des Ich in derselben Idee und darin Grund der höchsten Freiheit, der wahren Selbstständigkeit. Gott ist der unbedingte und durch seine Ideenwelt schöpferische Geist — das ist die unumstößliche Aussage des religiösen Bewußtseins. Alle falsche Wissenschaft zerschellt an der Kraft dieses Bewußtseins; auf ihm beruht alle Religion und die Geschichte derselben ist nur die Geschichte der immer klareren Entfaltung und Ausbildung dieses Bewußtseins zu seiner reinen geistigen Form. Ebenso bin ich mir gewiß, daß endlich auch die Philosophie siegreich zu jenem Begriffe hindurch dringen werde; denn alle Wahrheit ruht auf ihm, ohne ihn gibt es nichts Wahres, ohne ihn ist Alles im Grunde nur wesenloser Schein, mit ihm aber erlangen alle andere Ideen ihre ewige Giltigkeit.

Auf dem Grunde des Gottesglaubens erhebt sich nun auch in seiner Wahrheit die zweite Potenz des religiösen Gemüths, das Selbstgefühl. Stellen die Religionen in Beziehung auf das Gottesbewußtsein wesentlich die Stufenfolge einer immer größeren Läuterung desselben zu seinem geistigen Gehalte dar, so bilden sie in Beziehung auf das Selbstgefühl einen polarischen Gegegensatz, jenachdem dieses vorherrschend in seiner Differenz von Gott oder in seiner Identität mit ihm sich erfaßt. In jenem Falle erscheint der Mensch gegenüber von Gott wesentlich nur als ein endliches, durch den göttlichen Willen blos bestimmtes Wesen ohne wahre Selbstständigkeit, ohne ein Anrecht auf ewige Fortdauer. Im entgegengesetzten Falle wird sich der Mensch seiner Unendlichkeit in Gott bewußt, aber indem er blos diese Seite seines Wesens im Bewußtsein festhält, betrachtet er seine endliche Natur als das Nichtseinsollende und geräth in die Mystik einer widernatürlichen, die eigene Persönlichkeit entäußernden Ascese. Durch die ganze Geschichte der Religion geht dieser Gegensatz hindurch, und wir selbst stehen mitten in demselben, aber die Philosophie erkennt auch seine Lösung durch die lautere Analyse des religiösen Selbstgefühls. Vermöge dieses Gefühls weiß ich mich in Gott; Gottinnigkeit ist das Wesen desselben; wo es vernehmlich spricht, kann der Mensch nicht mehr als blos normirt durch Gott sich denken, er muß durch das Band der tiefsten Liebe sich ihm geeint wissen, und doch verbietet eine heilige Scheu dem religiösen Gemüthe das Unterfangen, anders als in der tiefsten Unterordnung unter Gott sich eins mit ihm zu wissen. Mit Einem Worte, weder die bloße Differenz von Gott, noch die Identität mit ihm, sondern die Gemeinschaft Gottes und des Menschen, weder ein unendlicher Abstand von Gott, noch eine Gottgleichheit, sondern die Gottverwandtschaft ist der reine Ausdruck für das Verhältniß des schöpferischen und kreatürlichen Geistes, wie es im religiösen Selbstbewußtsein angedeutet ist. Dieß aber ist nur möglich unter der metaphysischen Voraussetzung, auf die wir hiemit zurückkommen, daß unserer Persönlichkeit als das sie Bildende eine der göttlichen Ideen zu Grunde liege, deren System die intellectuelle Anschauung Gottes, deren

Verwirklichung die Organisation des Universums bildet. Aber in ihr liegt auch das ewige Leben der Persönlichkeit beschlossen. Weder da, wo das Ich sich nur in seiner Differenz von Gott begreift, noch auch da, wo es sich mit dem Absoluten identificirt, ist jenes ewige Leben der Persönlichkeit begreiflich; in seinem vollen Lichte geht dieses nur dem Bewußtsein auf, welches erkennt, daß jede kreatürliche Persönlichkeit ein Reflex des Unendlichen in völlig individueller Form sei und daß ihre höchste Bestimmung darin bestehe, jene unendliche und doch ganz individuelle Idee Gottes, welche der Perönlichkeit zu Grunde liegt, im Erkennen und Wollen darzustellen. Ein frohes zuversichtliches Handeln ist die nothwendige Folge eines solchen religiösen Selbstbewußtseins. Dahinfällt jenes Selbstvertrauen, das eine Zuversicht zu sich ohne Gott ist und in sich erbebt, sobald die negative Macht seines Gottes an dasselbe herantritt, dahinfällt aber auch jene falsche Demuth, welche die Persönlichkeit entäußern muß, weil sie unmittelbar Gott in sich aktualisiren will. Weil das Selbstgefühl, wie es konstruirt worden, nicht ein Erfassen unmittelbar Gottes, sondern der die Persönlichkeit konstituirenden Idee in Gott ist, so erscheint als Ziel des religiös sittlichen Wollens nur die harmonische Ausbildung der eigenen Persönlichkeit, diese ist aber auch begleitet von jenem freudigen Selbstvertrauen, welches, weil es die Zuversicht zu der Kraft des die Persönlichkeit bildenden göttlichen Gedankens ist, im Gottvertrauen wurzelt.

Mit einem solchen Handeln tritt der Einzelne ein in das gemeinsame Gebiet des Willens, die Welt und das auf ihr gegründete sittliche Ganze, das Element des religiösen Gemeingefühls. Auch dieses konnte sich nicht entfalten ohne die durchgreifendsten Gegensätze zu durchlaufen, deren Versöhnung jedoch in ihm selbst, wie in der metaphysischen Wahrheit vorgebildet ist. In seiner Vermittlung mit dem Selbstgefühle durchläuft das Gemeingefühl den Konflikt der Gerechtigkeit und der Liebe. Fixirt das Ich das Bewußtsein seiner Besonderheit gegenüber von Gott, so wird es anderen gegenüber vorzugsweise sein Rechtsbewußtsein geltend machen; ist sich der Mensch umgekehrt seines unendlichen Wesens,

sei-

seines Seins in Gott bewußt und opfert er in diesem Bewußtsein seine endliche Ichheit, so verschwindet die Gerechtigkeit in der Liebe. Sehen wir nicht auch in unsern Tagen von diesem Konflikte die Geister bewegt? Hat sich nicht gegen jenes Verschwinden der Gerechtigkeit in der Liebe das Rechtsbewußtsein geltend gemacht, und woher der Kampf des Zeitgeistes gegen die religiöse Idee, wenn nicht daher, weil aus der religiösen Liebe das Rechtsgefühl sich wieder herzustellen strebt? Gerechtigkeit und Liebe sind aber in Wahrheit nur die zwei Seiten des vollendeten religiösen Verhaltens, die eine die negative, die andere die positive Seite. Keine darf von der andern absorbirt werden, beide müssen in einander begriffen werden, und dann sind sie ebenso sehr der wahre Ausfluß der metaphysischen Idee des gottgeordneten Organismus, dessen Glieder in ihrem Fürsichsein zugleich eine innige Einheit bilden, als der adäquate Ausdruck des lautern religiösen Grundgefühls, welches sich uns hierin als Harmonie des Selbst- und des Gemeingefühls unter dem Gottesbewußtsein bestimmt.

Wird nun diese Liebe zum sittlichen Ganzen in ihrer Beseelung durch die Gottesidee wirklich konstitutiv, so bildet sie das Reich Gottes, welches eben die organische Gemeinschaft der Gläubigen in der durch Gott geheiligten Liebe ist und sich darum von den blos sittlichen und darin weltlichen Sphären noch specifisch unterscheidet, aber auch nur in einem Jahrtausende erfüllenden Kampfe sein wahres Verhältniß zu den letzteren anzubahnen vermocht hat und in diesem Prozesse noch begriffen ist. Wenn nämlich die Religion auf der ersten Stufe ihrer Ausbildung beide, das Reich Gottes und die rein socialen Verhältnisse, noch identificirt, so tritt auf der zweiten Stufe des religiösen Bewußtseins eine Entgegensetzung derselben hervor, jedoch nur damit nunmehr ihr wahres lebendiges Verhältniß sich verwirkliche, und diese Verwirklichung ist die Aufgabe, an der die gesammte Menschheit, an der auch wir zu arbeiten haben. Oder haben wir den Konflikt schon gelöst? Nein, dieser Konflikt des Bewußtseins ist in unseren Tagen schärfer, als er je gewesen. Haben wir nicht gesehen, daß während eine gewisse Frömmigkeit unserer Zeit immer noch an dem

mittelalterlichen Zwiespalte des Reiches Gottes und der Welt festhält und, ohne das Wort vom Senfkorn und Sauerteige zu bedenken, in der Innerlichkeit der rein religiösen Gemeinschaft sich fixirend den blos socialen Verhältnissen sich entfremden zu müssen glaubt, als theilweise berechtigte Reaction hingegen sich jene Weltweisheit geltend macht, welcher sich umgekehrt der Begriff Gottes in den der socialen Verhältnisse überhaupt auflöst. Gestatten Sie mir aber einen Rückblick auf den metaphysischen Gedanken eines von Gott gesetzten Weltorganismus, dessen begeistete Glieder in der Einheit mit Gott und unter sich den Weltzweck zu verwirklichen bestimmt sind; so werden Sie zugeben, daß mir als das tiefste Centrum jenes Organismus die religiöse Gemeinschaft, das Reich Gottes, aber ebendamit als die unendliche Bestimmung des letzteren die erscheinen muß, geistig alle anderen socialen Gebiete zu durchdringen. Der Dualismus verschwindet hier; alle sittlichen Sphären erscheinen als von Gott gewollt, ja in der Reinheit ihrer Ideen als Elemente des lebendigen Cultus. Aber in Wahrheit sie erstreben können wir dann auch nicht, wenn wir sie nicht in ihrer Beziehung auf Gott anschauen, somit sein Reich der Mittelpunct unseres Lebens geworden ist. Das ist dann auch der reine Ausdruck des religiösen Weltbewußtseins. Nie wird sich dieses in der bloßen Objectivität der rein sittlichen Beziehungen genügen, wenn letztere nicht integrirt werden durch die Innigkeit der unmittelbaren Liebe Aller in Gott, also in dem Principe dessen, was wir als Reich Gottes bezeichneten. Ist aber das religiöse Gemeinbewußtsein wahrhaft lebendig; so liegt in ihm zugleich die höchste Universalität, die sich der Welt öffnet, um alle ihre socialen Verhältnisse innerlich zu durchdringen. Gelangen wir somit auch von dieser Seite zur Konstruction der Einheit aller Elemente, welche das religiöse Bewußtsein ausmachen; so haben wir darin die Gewißheit, seiner lauteren Gestaltung nahe gekommen zu sein und ebenso, wie darin die Bewahrheitung der Grundwissenschaft liegt, unserer Seits mitzuwirken zur Versöhnung der unser Zeitalter bewegenden Gegensätze und zur Belebung eines kräftigen religiös sittlichen Sinnes.

Ueber den objectiven und subjectiven Anfang der Philosophie.

Sendschreiben an Hrn. Dr. H. Schwarz

von

H. M. Chalybäus.

Es sind, wie es nach Ihren „Bemerkungen für die Weiterbildung des Theismus“, im 18. Bande dieser Zeitschrift, scheint, hauptsächlich zwei Puncte, über welche unsere Ansichten auseinander gehen; der eine die Materie als allgemeines Medium, und der andere der objective oder subjective Ausgangspunct der Philosophie. Ersteren halte ich in der Hauptsache für ein bloßes Mißverständniß, letzterer dagegen scheint allerdings eine wirklich vorhandene Differenz zu sein; jenes will ich daher aufzulösen, in Bezug auf diese aber meine Ansicht zu behaupten suchen; beiden zu Grunde liegt aber, wie es scheint, der Umstand daß Sie überhaupt mehr noch in Weise des sogenannten objectiven Denkens philosophiren, in welchem Sein und Denken mehr oder weniger zusammenfließen, ich dagegen den modalen Unterschied mehr berücksichtige und gelten lasse.

Was den Begriff der Materie anlangt, so hatte ich geäußert, Ihrer Theorie zufolge „müsse die Natur als Medium und zwar als gemeinschaftliches basisches Medium eines geistigen Urgrundes und des Menschengeistes begriffen werden,“ und darin glaubte ich mich mit Ihnen im Einverständniß. Sie aber bemerken dagegen (S. 241): daß Ihnen „allerdings die Natur basisches Medium für den Menschengeist, aber nur für diesen ist, in keiner Weise für den Urgrund, den absoluten Geist.“ — Es scheint mir hier ein Mißverständniß nur dann obwalten zu können, wenn man die Worte: „basisches Medium eines geistigen Urgrundes“ in dem Sinne nähme, als sei dieses basische Medium, die Natur und überhaupt die Materie, der productive Grund, woraus der göttliche Geist ebenso hervorgehe,

wie der menschliche. Daß dieß Ihre Meinung nicht ist, weiß ich wohl, daß es aber auch die meinige nicht sei, wird Ihnen ebenso bekannt sein; ich pflege aber unter „Basis" in bestimmterer Weise stets nur die negative Bedingung, das ohne welches etwas nicht sein kann, zu verstehen, nicht das positive Princip, aus welchem etwas ist, und glaubte daher obigen Ausdruck ohne Zweideutigkeit gebrauchen zu können. Ueberdieß aber und hauptsächlich ist hier die Rede nicht von dem Entstehen der Welt aus Gott, sondern von der entstandenen, wirklichen Welt und den existenten Menschengeistern, welche meiner Ansicht nach ihren Realzusammenhang mit Gott in einem solchen „Medium" haben, welches sofern es intermediär und also objectiv zwischen zwei oder mehreren Subjecten ist, Materie, seinem allgemeinen Wesen nach materia prima, in seiner organischen Gliederung das Reich der materiellen Natur heißt, sofern es aber als dem göttlichen und menschlichen Geiste immanent und also subjectiv ist, Substanz genannt wird, wie dann überhaupt der Ausdruck Substanz mit materia prima der Sache nach zusammenfällt, je nachdem man dieselbe als einem Wesen immanent oder äußerlich setzt. Eine Substanz nehme ich also auch im Geiste an, und kann sie daher als allgemeines einiges Band und allgemeines Medium des absoluten Geistes und der Menschengeister betrachten, ohne deßhalb die Materie dualistisch neben die Geisterwelt zu setzen. Auch hierin glaube ich, und glaube mich noch mit Ihnen nicht in Differenz; denn wenn sie gleich in Ihrer Schrift „über die wesentlichen Forderungen der Philosophie ꝛc." als Momente des Geistes nur die zwei, Denken und Wille angeben, und auch in späteren Abhandlungen bei diesen beiden „Factoren" beharren, so findet sich doch schon dort (S. 63) das Substanzmoment im göttlichen Geiste ein, indem Sie sagen, „der absolute Geist habe als vollkommener Grund zugleich die Substanz zu sein." In den spätern Artikeln scheint nun zwar anstatt Denken häufig „Geist", und anstatt Wille „Grund" gesetzt zu werden, und wenn es nun z. B. heißt: „der Geist als solcher ist unmittelbar die absolute Substanz, vollkommen Grund und vollkommen Geist in Einem", so könnte man leicht herauslesen, daß das Absolute selbst

nur ein reines Denken sei, was Sie doch offenbar nicht meinen, da Sie, dem abstracten Theismus gegenüber, gerade durch Ihren Begriff des absoluten Geistes jedweder dualistischen Setzung einer Materie außer demselben zuvorkommen, und die Materie ausdrücklich aus Gott selbst abgeleitet wissen wollen. Es kann um so weniger von einem dualistischen Nebeneinander von Denken und Sein die Rede sein, da das absolute Princip anderwärts von Ihnen sogar ein „Lebendiges" genannt wird, und znm Begriff des Lebens die Einheit einer „Dualität von Kräfteu oder Factoren" gehöre. (Ueber d. w. Forderungen ꝛc. S. 61.) Dieser, wie mich dünkt, gefährliche und nicht ganz angemessene Ausdruck wird jedoch durch die Dialectik corrigirt, welche die beiden Momente als im Begriff des Absoluten zur Einheit gebunden darstellt. Was ich meinerseits daran vermisse, besteht nur darin, daß Denken und Wollen einander nicht entgegengesetzt werden können, sobald man den Begriff des Willens gehörig vom blinden Trieb unterscheidet; er ist vielmehr selbst schon die concrete Einheit von Denken und lebendigem Trieb, so daß, wenn man die Intelligenz abzieht, nur der Trieb, d. i. das Reale oder Substantielle als Rest übrig bliebe. Eine Analyse des Willensbegriffs wird das substantielle und das denkende Moment stets als in ihm enthalten aufzeigen, als Voraussetzung sine qua non; ohne daß das substantielle Moment als etwas Ungeistiges dualistisch heraus fiele; denn eine Substanz, die dem Denken unmittelbar immanent, oder deren Formthätigkeit das Denken unmittelbar ist, ist eben der Geist selbst, und Geist ist denkende Substanz. Im Begriff des Geistes gehen also, wie in der in sich selbst webenden und bildenden Phantasie jene beiden Momente dialectisch in eine concrete Einheit zusammen. Aber der Geist als solcher ist nur der in und für sich selbst Seiende, weißt weder auf nothwendige noch auf freie Weise über sich hinaus; dieß thut erst auf freie Weise der Begriff des Willens, denn der Wille ist Geist, aber auch noch etwas überdieß, er bezieht sich auf ein noch mögliches, zu realisirendes Zweckobject, und zwar selbst bloß möglicher, nicht nothwendiger Weise denn er kann sich auf das eigne Wesen reflectiren und bei ihm selbst verharren. Wenn man also den absoluten Geist zugleich als ab-

soluten Grund fassen will, so muß man ihn als Wille fassen, und zwar als freien, vorerst auch als subjectiv oder negativ freien, (denn auch das Moment der Willkühr darf nicht schlechthin negirt, es muß nur untergebracht werden), und um ihn nun als freien in höchster Potenz und Wahrheit, und darin den positiven Beweggrund zu erfassen, muß er als freier Wille der Wahrheit, d. i. als schöpferischer, sich selbst objective Zwecke setzender, — aus Liebe — gefaßt werden. Keine andere Begriffsbestimmung reicht aus, jede niedere läßt entweder noch etwas Zufälliges übrig oder hebt, wenn sie in Nothwendigkeit verwandelt werden soll, den Begriff der Geistigkeit und Absolutheit wieder auf; und ist man einmal wieder bei der Nothwendigkeit des Absoluten, Grund der Welt zu sein, angelangt, so ist man auch wieder in dem spinocistischen Akosmismus, wenigstens in der Unmöglichkeit den kreatürlichen Geist als freie Persönlichkeit zu setzen, gefangen, so wie umgekehrt die vollkommene Persönlichkeit des Menschen, als festen Ausgangspunct angenommen, zur wissenschaftlich nothwendigen Voraussetzung eines freien geistigen Urprincips führt, wie Sie dieß durchgängig zu zeigen bemüht und im Stande gewesen sind. Das Streben der älteren und neueren Philosophie, ja auch so mancher neuesten Versuche erscheint daher geradezu als das verkehrte, so fern es, entweder um das Absolute völlig absolut und frei darzustellen, die Selbstständigkeit und Freiheit des Menschen aufheben, oder um diese festzuhalten, das Absolute zu einer blos passiven Natursubstanz herabsetzen zu müssen glaubte. Vielmehr steht fest, daß nur von dem Stützpuncte der vollen und wahren Freiheit des Menschen in seinem Selbstbewußtsein aus, die göttliche gewiß d. i. nothwendig vorauszusetzen, und nur von dieser aus die menschliche möglich ist. Man muß sich jedoch wohl in Acht nehmen diese beiden Sätze einfach umzukehren, und etwa zu sagen: wie mit der menschlichen Freiheit die göttliche, so ist mit der göttlichen die menschliche nothwendig gesetzt. Diese Dialektik würde die Freiheit selbst sogleich wieder aufheben indem sie dieselbe beweisen wollte, und zwar auf beiden Seiten zugleich. Nur in dem Rückschluß von unserer Freiheit auf die göttliche ist wissenschaftliche Nothwendigkeit, d. h. Gewißheit; fände dieselbe

Nothwendigkeit von Gott aus auf die menschliche statt, so könnte sie nur in einer Identität beider bestehen, also, daß man Gott nicht frei und überhaupt nicht als Gott setzen könnte, ohne den Menschen, d. h. daß er erst in, mit und durch die menschliche Geistigkeit und Persönlichkeit Geist und Person wäre, in Hegels Sinne. Diese Dialectik kann zugleich als erläuterndes Beispiel dienen für die eingangs gemachte Bemerkung, zwischen Ihrer Methode und der meinigen scheine der wesentliche Unterschied statt zu finden, daß ich dem **modalen** Unterschiede größere Bedeutung beilege, eine solche aber folgt, wie mich dünkt, unumgänglich schon daraus, daß man sich auf den Standpunct des Theismus, nicht blos des falschen dualistischen, sondern auch des wahren stellt; denn sobald nur einmal angenommen ist, daß Gott nicht unmittelbar in uns denkt und wir in ihm, sondern daß Gott sein Denken, als absoluter Geist für sich, in sich hat und ist, so ist auch die erkenntnißtheoretische Modalität wieder in ihrem Rechte, und alle Theosophie aufgehoben, so wie umgekehrt, so lange eine theosophische oder unmittelbar objektiv-intuitive Methode festgehalten wird, man mit der monistischen Identitätsphilosophie gar nicht aus der Wesenskategorie heraus kommt, folglich auch keinerlei Theismus auf der einen und keinerlei Freiheitstheorie auf der andern Seite feststellen kann. Daß bei der Geltendmachung des Modalitätsverhältnisses das Zurückfallen in Kants und Fichtes Subjectivismus nahe liegt und leicht möglich ist, ist gewiß, aber es ist nicht nothwendig, und jedenfalls war der bisher eingeschlagene Weg, sich deßhalb in den objektiven Idealismus überzustürzen, der falsche; es kommt, wie Sie auch wiederholt und in manichfachen Wendungen darlegen, jetzt vor Allem darauf an, beides zu verbinden; aber ich meine, daß dieß eben nur auf Grund einer revidirten Logik geschehen kann, und erachte jede Anstrengung für vergeblich und von vorn herein verfehlt, die mit der aus dem Objectivismus hervorgegangenen dialectischen Methode über die eigne Kategorie hinaus kommen will, in der sie sich selbst fortwährend bewegt.

Um nun auf den befürchteten Dualismus zurück zu kommen, der jener Ansicht zu Grunde zu liegen scheint, welche die Natur

und Materie als „gemeinschaftliches Medium" der Geister betrachtet, so glaube ich, daß dieser Schein verschwindet, wenn die Materie und materielle Natur als hervorgegangen aus dem Substanzmoment Gottes, d. h. als mittelst dieses Moments von ihm dem denkenden und wollenden hervorgebracht, betrachtet wird; das Substanzmoment aber muß in ihm zugleich mit dem Denken und Wollen vorausgesetzt werden, da es dialectisch bewiesen werden kann, daß weder ein Wollen noch selbst ein inhaltsvolles anschauliches Denken, folglich überhaupt kein Geist ohne jenes Moment gesetzt werden kann, vielmehr würde der abstracte Theismus, der in Gott ein sogenanntes reines Denken, oder, wie er sich auch ausdrückt, Gott als reinen Geist allein anzunehmen pflegt, bald dahin kommen, dieses reine, formelle, inhaltslose Denken für die bloße Formthätigkeit erklären zu müssen, die nothwendig einen Stoff voraussetzt, so daß Form und Materie zusammen zuletzt wieder die Welt selbst zu sein sich zeigen würden und sich jener Theismns wider seinen Willen zum Pautheismus oder Pankosmismus zurückgeführt sähe.

Was die von Ihnen versuchte Ableitung der Materie und Natur aus Gott, dem absoluten Geiste, betrifft, so muß ich freilich gestehen, daß ich an ihrer Richtigkeit zweifele. Anstatt nämlich anzunehmen, der absolute Geist setze frei schöpferisch innerhalb seiner eignen Substanz relative Centra, die zu einem Weltkörpersystem u. s. w. sich ordnen, adoptiren Sie vielmehr Schellings Ansicht, nach welcher die Materie eine zur Bewußtlosigkeit herabgesetzte, „erstarrte Intelligenz" oder „erloschener Geist" ist. Dieses Erstarren oder Erlöschen soll freilich kein totales sein, denn auch die unterste Stufe, die unorganische Natur, ist „obschon sie das Leben als solches nicht in sich hat, doch nicht gänzlich erstorben und leblos, was sich schon daraus ergiebt, daß aus und auf derselben die organische und zwar zunächst die rein belebte sich erhebt", stufenweis nämlich zuerst die pflanzliche, dann die thierische, endlich der menschliche Geist (Noacks Jahrb. I. 4. S. 70 ff.). Jenes Erstarren oder Erlöschen aber erklären Sie als ein Zusammenfallen jener beiden Factoren des Geistes, der Intelligenz und des Willens, in schlechthinnige Einheit; sie würden dadurch zwar als antagonistische

Factoren zu wirken aufhören, aber deshalb nicht rein zu nichts sich auflösen, sondern eben zu dem was man materielle Natur nennt. — Fürs erste scheint mir, daß dieses Zusammengehen in Eins nichts anders bedeuten würde, als ein Erlöschen der Intelligenz; denn ist diese abgezogen, so bleibt als Rest eben nur der blinde Trieb. Ueberdieß ist nicht deutlich ausgesprochen, ob der ganze Geist auf diese Weise erstarrt sein soll um sich successiv wieder zu beleben, oder ob die Wiederbelebung der Materie und successive Wiedervergeistigung durch eine Spannung derselben mit dem in ihrem Schooße oder Centrum fortlebenden Geiste bewirkt werden solle; ohne Zweifel ist das Letztere Ihre Meinung und wahre Weltansicht. Offenbar aber soll die ganze Hypothese nur dazu dienen, ein in dem Schooße der Materie verborgenes Lebensprincip erklärlich zu machen, aus welchem durch continuirliche Selbstpotenzirung und stufenweise generatio aequivoca sich die Gattungen der endlichen Wesen hervorheben, und von der materiellen Erstarrung durch eigne Kraft sich befreien sollen; das Vorhandensein eines solchen Princips in der Materie wird darum an einen absoluten Geist geknüpft, weil es eben in dieser Gestalt nicht das Ursprüngliche, der Urgrund des unendlich Bestimmten nicht die bestimmungslose Materie sein kann. Der empirische Augenschein einer äußerlichen Naturbetrachtung verführt freilich leicht dazu, die uns unbekannte Entstehung vieler Protorganismen der niedersten Ordnung in einer generatio aequivoca zu suchen; damit ist indeß weder für die Naturforschung noch für die Logik etwas gewonnen: der letzteren wiederspricht sie sogar, und die Untersuchuug ist damit nur abgeschnitten, nicht abgeschlossen. Bei Licht besehen, beruht dieß Alles doch nur auf der von Aristoteles angebahnten, obschon von ihm selbst nicht gewollten Potenzirungstheorie, und führt dahin, die Pflanzenwelt aus chemischen Elementen, die Thiere aus den Pflanzen, den Menschen aus den Vierhändern entstehen zu lassen; weil der Begriff oder das Ansich oder das τί ἦν εἶναι, oder die Potenz oder wie man es sonst nennen will als schlummernder Geist ursprünglich in der ὕλη gelegen haben soll. Die Naturphilosophie hat sich in dieser Theorie immer wieder von neuem

festgerannt, so oft sie auch seit Bacon aus der Naturwissenschaft verdrängt worden ist; und nimmt die besonnene Naturforschung irgend darauf Rücksicht? Nein, sie macht es immer noch wie Aristoteles im Vorwege that, sie knüpft überall bei jedem einzelnen Problem an die Erfahrung an und macht ihre Inductionen, läßt es sich aber nicht einfallen einen derartigen Zusammenhang in der Natur vorauszusetzen, daß aus dem Untersten (der Materie) zuletzt das Oberste (der Mensch) habe hervorgehen müssen. Sie Selbst, Verehrtester Herr, erklären sich aufs Entschiedenste gegen solche Potenzirung, die nur durch eine künstliche in Negationen fortschreitende Methode einen täuschenden Schein gewinnen kann. Sie bauen vielmehr, so wie auch ich es thue, auf die Unmöglichkeit des Hylozoismus die Nothwendigkeit einen intelligenten Geist als Princip zu setzen; aber wird das ganze Gebäude nicht Stück vor Stück wieder abgetragen und jener willkührlichen Annahme Thür und Thor geöffnet, wenn es in der wirklichen Welt dennoch auf diese Weise hergehen soll? Der Hauptgrund, womit Sie diese Nachgiebigkeit unterstützen, ist der, daß ohne dieselbe der organische innere Zusammenhang der Natur und der Natur mit dem Geiste aufgehoben werde. (S. 64). Der innere nothwendige Zusammenhang aber wird keinesweges zwischen den verschiedenen Stufen der Natur aufgehoben, wenn man negativer Weise anerkennt, daß die höhere nicht sein kann ohne die niederen, die ihr als ὑποκείμενα, nothwendige Bedingungen, dienen, ohne daß jene doch auf positive Weise von diesen hervorgebracht werden. Auch hier ist es eben nur jene künstliche Dialectik, die Principien nicht von Bedingungen unterscheidet, und jenen logischen Canon conversione simplici umwendet in den: daß das Niedere nicht ohne das Höhere existiren könne, woraus zu folgern wäre, daß, wenn es existirt, es das höhere schon implicite in sich tragen müsse. „Das innerste Leben ist der Natur entrissen, sagen Sie, wenn sie nicht als die von geistigen Wesen bis zum vollsten Dasein des Geistes durchzogene, ganz und gar gebildete betrachtet wird.“ Diese Worte lassen eine zwiefache Deutung zu; entweder die — um der Kürze willen so zu sagen — hylozoistische, oder die, daß der absolute Geist als solcher aus der

Tiefe schöpferisch vermittelst der niederen Potenzen das höhere wirkt, was aus dem Wesen dieser Medien oder Mittel nicht hätte erfolgen können. In der vorhandenen wirklichen Welt sind schon Menschen, Thiere und Pflanzen jeder Gattung da, nur in dem Schooß der vorhandenen Individuen wird das neue Individuum derselben Gattung erzeugt, Gleiches von Gleichem, aber nicht aus der Luft, dem Wasser u. s. f. Die jetzige Welt bietet keine Beweise von solchen allenthalben verstreuten präformirten Keimen, Potenzen oder wie man dergleichen sonst nennen will, dar. Die Frage aber ist nach der ersten Entstehung der ersten Individuen jedweder Gattung, und hier, glaube ich, bleibt für eine theistische Weltansicht gar keine Wahl zwischen einem mehr oder weniger modificirten Hylozoismus und der Theorie einer völlig freien Schöpfung; ja diese freie Schöpfung unverkümmert und unverkürzt ist gerade das eigentliche Problem, welches jetzt an der Tagesordnung ist.

Wenn im Vorstehenden theils nur Mißverständnisse, theils nur Nebenpuncte zu beleuchten waren, in welchen unsere Ansichten von einander abzuweichen scheinen, so hat es, wenigstens auf den ersten Anblick allerdings den Anschein, daß sich eine entschiedenere Differenz in Bezug auf den Ausgangspunct oder Anfang des Systems der Philosophie zwischen uns finde. Zwar darin sind wir einverstanden und beide gemeinschaftlich gegen viele Andere gekehrt, daß die Philosophie selbst kein empirisches oder halb empirisch dualistisches Erkenntnißprincip haben dürfe und könne, aber Sie behaupten, der Anfang des Systems liege objectiv in der Idee des absoluten Geistes (Gottes), während ich ihn subjectiv im ethischen Selbstbewußtsein des Menschen suche. Wir beide wollen entschieden das höchste Princip, nicht irgend ein partielles und untergeordnetes, weil sich aus einem solchen nicht die Totalität des Inhalts ableiten lasse; gestützt aber auf den Satz, daß ja doch der Wahrheit und Wirklichkeit nach alles Endliche vom absoluten Geiste ausgegangen ist, sagen Sie: „Jene Stellung des Absoluten, weil sie allein dem objectiven Sachverhalte gemäß ist, fordert daher auch der Begriff der Philosophie als der idealen Reproduction des Rea-

len." Sie gestatten also in keinerlei Sinn und Weise dem aristotelischen Satze, daß das ὕστερον πρὸς ἡμᾶς das πρότερον φύσει ist, einen Einfluß auf den Systembau, sondern behaupten, das, was Prius an sich ist, muß auch in der reproductiven Darstellung die Principstelle einnehmen, dieß aber ist unbezweifelt Gott, also muß auch von der Idee Gottes ausgegangen werden. Der Mensch, in der Vollendung seines Selbstbewußtseins ist nun zwar der realisirte Endzweck Gottes, die Spitze, in welcher „die Selbstäußerung des absoluten Geistes" culminirt, aber eben darum das Letzte, das sich, ohne die Ordnung total umzukehren, nicht zum Anfang machen lasse; ich dagegen nehme allerdings in diesem Subject meinen philosophischen Stand-, Stütz- und Ausgangspunct. So, glaube ich, ist unsere Differenz bestimmt genug bezeichnet, obschon der subjective Ausgangspunct nicht in jedem Sinne meine eigentliche Ansicht ausdrückt.

Allerdings scheint obiger Grund auf den ersten Anblick treffend, und ich bin weit entfernt in Abrede zu stellen, daß das System der reinen Philosophie nicht blos im Resultat, sondern auch im Princip und in der Methode mit „dem objectiven Sachverhalte" übereinstimmen müsse, ja ich halte aus eben diesem Grunde jeden empirischen, erkenntnißtheoretischen Anfang für verfehlt und der Sache selbst widersprechend. Obgleich von der Reproduction des objectiven Hergangs im Wissen, und zwar ohne Zweifel in unserm menschlichen Wissen die Rede ist, und nicht die Urproduction der Welt selbst erneut werden soll, so soll doch eben diese begriffen werden, und es darf daher nicht der verkehrte Weg eingeschlagen werden, was geschehen würde, wenn wir, auch nur in der Idee, die Welt von uns aus entstehen lassen oder auf eine ähnliche Weise deduciren wollten, wie der subjective Idealismus that. Es kann also, so viel steht fest, nur mit der Idee angefangen werden, welche an sich die erste, principielle ist. Wie aber, *wenn in uns die Idee, womit wir anfangen zu philosophiren, dieselbe ist, welche in Gott das Princip der Weltschöpfung enthielt?* Ist damit der scheinbare Widerstreit nicht sofort aufgehoben? Es kommt darauf an, die ganze Sache auf das rein wissenschaftliche

Gebiet zu versetzen, und fürs erste die Frage, ob die Idee in Gott oder in uns existire, ganz in suspenso zu lassen. Es versteht sich zwar von selbst, daß es immer nur unser Denken ist, in welchem die Welt eben nur reproducirt, nicht erst producirt werden soll, aber es ist gar nicht nöthig, daß wir in, mit und während des philosophischen Geschäfts hierauf reflectiren; so oft wir dies thun, kommen wir immer auf die Existenz der Ideen in unserm Geiste zurück, aber dieß thut nichts zur Sache, weil angenommen und — man stelle sich wie man wolle — wenigstens stillschweigend und unwillkührlich vorausgesetzt wird, unser Denken sei wahr, entspreche also dem Sachverhalt an sich, oder, was ebensoviel heißt, unsere Idee sei der göttlichen eben- und nachbildlich, dafern wir nur überhaupt die richtige Idee haben und zum Princip machen. Sie sehen also wohl, daß es hierbei ebensowenig darauf ankommt, diese Idee ausdrücklich die göttliche zu nennen, wie die menschliche; das Denken bewegt sich in der Idee, oder, wenn Sie lieber wollen, in Begriffen; damit gut. In den Inhalt derselben uns vertiefend und diesen entwickelnd, können wir es ganz unentschieden lassen, ob Gottes Wissen von sich, der Welt und uns gemeint ist, oder unser Wissen von uns, der Welt und Gott; denn auch in Gott ist ein Wissen von sich und von uns, und in uns ein Wissen von uns und von Gott vorhanden, und der Inhalt muß sich wesentlich gleich sein, wenn es überhaupt ein Wissen, wenn die Idee die richtige und wahre sein soll. Es ist nicht ein Spiegel, unser Bewußtsein, in welchem sich Gott selbstäußernd und offenbarend schaute, oder der absolute Geist, in dem wir theosophisch uns erschauten, sondern ein doppelter; jeder der beiden Geister, der Urgeist und der gottebenbildliche, schaut das Ganze, d. i. sich selbst und den anderen in sich an; denn wäre es nicht so, so träte sofort wieder jener falsche Monismus der Theanthroposophie ein, welcher Gott nur in unserm Bewußtsein zu sich kommen läßt, und nichts anders ist, als das umgekehrte mystische Schauen unserer in Gott, also daß wir das Absolute wären, welches sich in sich selbst schaute, indem wir uns im Selbstbewußtsein uns gegenständlich werden; es wäre dieß, um Ihre Ausdrücke zu brauchen, ent-

weder nur objectiver oder nur subjectiver Idealismus, die continuirlich in einander umschlagen, nicht aber das absolute philosophische Bewußtsein, welches ja selbst um diesen Unterschied weiß und beide Gegensätze in sich vereinigt.

Nehmen wir also die Philosophie als Wissenschaft, nicht als Sein und Wirklichkeit selbst, obschon sie allen realen Inhalt, auch das Sein, Wollen und Wirken, in sich ideell reproducirt, und ketten sie einstweilen los von ihren psychologischen Prämissen im Menschen so wie von ihren über sie hinaus gehenden Folgen, runden wir sie zur vollkommen ideellen Totalität in sich ab, so gewinnt sie damit von selbst die Gestalt des Universums, welches kraft des Princips, d. i. des absoluten Wahrheits- und Weisheitswillens, die Fülle der besonderen Ideen und Begriffe, den Inbegriff aller endlichen Verhältnisse aus diesem concreten Princip entwickelt, in dieser Fülle und Mitte auch das allgemeine Medium erscheinen läßt, in dem wir leben und weben, die materielle Natur, und endlich diesen Kosmos als Inhalt wieder umschließt oder mit sich zusammen nimmt zum absoluten Ganzen, das sich als Organismus des absoluten Gottesreiches darstellt, in dessen Schooß wir auch uns selbst gefunden und im systematischen Zusammenhange erkannt haben. Wenn das Ganze sich zu einer systematischen Einheit in einem Ueberblick zusammengezogen, dann ist auch in dieser Simultaneität der Idee kein ὕστερον πρότερον, es ist ein und dasselbe Ideal, welches von Ewigkeit her im göttlichen Geiste fertig lag, und welches in dem unsrigen im Verlauf der Zeit und der philosophischen Ausbildung fertig geworden ist, ein Ideal, welches laut seines eignen Inhalts das Werden des Endlichen in ihm nicht ausschließt, sondern in sich faßt, und sich als das Bild einer lebendigen Welt präsentirt.

Wenn Sie sagen: jene Stellung des Absoluten (am Anfange des Systems) weil sie allein dem objectiven Sachverhalte gemäß ist, fordere daher auch der Begriff der Philosophie als der idealen Reproduction des Realen, so entgeht Ihnen nicht, daß Sie sogleich mit sich in Widerspruch kommen, wenn Sie bei dem „Absoluten" an Gott denken; denn dann wäre der

Sinn: es wird gefordert, daß das göttliche Denken, Wollen und Wirken in derselben Weise reproducirt werde, wie es sich bei Gott producirt habe. Aber in Gott ist es eben keine ideelle Reproduction des Realen, vor und für Gott gab es keine reale Welt, deren Entstehung er sich selber hätte ideell reproduciren können und müssen; das Ideal der zu schaffenden Welt war mit allem Inhalt ihrer normalen zeitlichen Veränderungen als Entwurf und Zweckbegriff im Ganzen auf einmal und ohne Anfang ewig da im göttlichen Geiste, er reproducirte es nicht ideell als Bild eines realen Weltverlaufs, wie wir es thun müssen, sondern er reproducirte das ideelle Vorbild realiter in der Weltschöpfung und die Welt ist die reale Reproduction des Ideals, gleich wie für uns, indem wir im geistigen Mitbesitz des idealen Weltbildes sind, nun auch weiter nichts übrig ist, als die practische Reproduction, Verwirklichung oder Einführung der Ideen in das wirkliche Leben, oder, wie ich es ausdrücken möchte, nunmehr prometheisch die Geschichte zu machen, nachdem sie so lange uns gemacht hat, d. i. vollkommen frei zu sein.

Was ist aber das Resultat alles Philosophirens? Die Philosophie als Wissenschaft ist zunächst sich in sich abschließender Selbstzweck, ihr Resultat also eben jenes System des vollendeten Weltbildes, in welchem der Mensch auch sich an seiner Stelle, sein Werden, Wollen und Sein im Ganzen wahrhaft erkennt; diese Weltanschauung selbst, ihr ideelles Dasein in unserm denkenden Geiste ist das Resultat. Erst von da aus kann nun der Beweis beginnen, der aber auch sogleich fertig ist, sobald sich nur die realen Unterlagen als existent vorfinden. Bewiesen braucht aber nunmehr nicht zu werden das Dasein des philosophischen Systems im menschlichen Denken, so wenig als das Dasein des cogitare selbst. Was noch erst zu beweisen übrig bleibt, ist, daß diesem Bilde des Absoluten sammt der Welt in ihm eine objective Wahrheit entspreche, und daß dieses unser Denken Wissen sei. Um aber zu einer Existenzgewißheit zu gelangen, muß man von einer unmittelbaren Existenzgewißheit ausgehen, unmittelbar gewiß aber haben wir nur die unsrige. Ergreifen wir uns nun nicht blos als den-

kende Iche überhaupt, sondern als dieses Weltbild denkende, finden wir uns selbst darin so wieder, wie wir uns unmittelbar mit unserm Wollen, unserer Freiheit und Persönlichkeitsbewußtsein ergreifen, und zeigt uns das wissenschaftliche System, daß solche Freiheit, solcher Weisheitswille und Persönlichkeit in keinem andern Weltzusammenhang, ja daß selbst jenes Begriffsystem unter keinen andern Bedingungen in uns zum Bewußtsein gelangt sein könnte als unter der Voraussetzung der Idee des Absoluten, die wir gesetzt haben, so ist die in uns ergriffene Wirklichkeit der Stützpunct für den Beweis der objectiven Wahrheit unseres wissenschaftlichen Systems. Dieser Weg ist freilich ein weiterer und beschwerlicherer als die unmittelbare Identification unserer mit dem absoluten Geiste, aber er illudirt auch nicht am Ende den Zweck des ganzen Unternehmens. — In diesem Sinne also ist und bleibt mir das Subject der Stützpunct des Beweises, und ich muß jede unmittelbare Versetzung des Subjects in den objectiven Standpunct, d. h. ein Ausgehen von der absoluten Idee als göttlicher ablehnen, einmal als überhaupt unbefugt und sodann auch als Grund einer unvermeidlichen Theanthroposophistik. Der Beweis aber liegt mir, wie Sie sehen, eigentlich über das System der reinen Philosophie oder Wissenschaftslehre hinaus und fällt mit seinem Stützpunct in das ethisch-religiöse Selbstbwußtsein jedes Individuums, das es von seinem Sein hat; an dieses muß die Wissenschaft wieder anknüpfen, die für sich selbst betrachtet ganz allgemein und unabhängig ist von jedwedem individuellen psychologischen und ethischen Standpuncte; sie verkehrt rein in der Idee und hat nur dafür zu sorgen, daß sie vom höchsten Princip aus mit wissenschaftlicher Consequenz und Nothwendigkeit ein in sich abgeschlossenes, sich selbst tragendes widerspruchloses Ganzes hervorbringe. Die eigentliche lebendige Ueberzeugung von der Wahrheit eines Systems wird immer davon abhängen, ob ein Individuum sich nicht nur hinein zu denken sondern auch die Realität in sich selbst wiederzufinden vermag, die der „absolute Idealismus" abbildet oder repräsentirt. Hierfür giebt es keine allgemeinen wissenschaftlichen Zwangsmittel. In der Religion geht das Individuum unmittelbar von sei-

seinem in ihm existirenden Gefühl aus, knüpft daran was von der dogmatischen Theologie glaubhaft gelehrt wird, mit mehr oder weniger Kritik, und verbindet diesen Lehrinhalt als Glaube wieder mit jenem Gefühls- und Willensprincip zu einer mit Inhalt erfüllten Ueberzeugung und Denkungsart. An die Stelle des dogmatischen Glaubens tritt aber hier die Wissenschaft, ein unendlich entwickelteres Begriffssystem; auch dieses will ich wieder mit dem Realgrunde im Gemüth verknüpft sehen, um zur vollen, lebendigen und practischen Ueberzeugung zu werden. Das Vorhandensein eines ethisch-religiösen Grundwesens wird also für solche Belebung in jedwedem Individuum vorauszusetzen sein, obschon die Philosophie als Wissenschaft ganz unabhängig von allem individuellen Belieben, Wünschen und Wollen, mit einer Idee beginnend, sich zu einem wissenschaftlichen Gedankengespinnst im Denken durchführt; zur Durchführung eines Systems gehört nur Scharfsinn und ein Antheil von Phantasie, zur Ergreifung des ersten Princips, zur Schöpfung desselben aus der Tiefe des Gemüths gehört allerdings mehr, religiöse und ethische Tiefe selbst, und eben diese gehört auch zur freien Aneignung und Belebung eines Systems, wenn dasselbe mit all seiner Consequenz zur Ueberzeugung werden soll kraft eines Stützpuncts im Individuum.

Wenn Sie nun, Verehrtester Herr, auf das Entschiedenste aussprechen, einmal, daß das Princip die höchste, inhaltreichste und vollendetste Idee sein müsse, anderseits, daß der Mensch in seiner geistigen Vollendung Mikrokosmos, ja sogar Mikrotheos zu nennen sei, daß er das Ende der Schöpfung, der Endzweck sei, in welchem die Selbstäußerung Gottes zu ihrem Ziele gelangt ist, so daß in Bezug auf das wahre Wesen Gottes unsere Vernunft und Erkenntniß nicht mit der Schranke der Unwißbarkeit umzogen ist; und wenn ich in allen diesen Puncten völlig mit Ihnen übereinstimme, so scheint in der That auch jene letzte Differenz sich in ein bloßes Mißverständniß aufzulösen, wenn Sie mir nur zugeben, daß der Anfang rein mit der Idee als solcher zu machen, und die Frage, ob und wie sie in ein absolutes Subject zu setzen sei, erst dem Verlauf der Wissenschaft selbst zu überlassen ist. Auch dieses er-

kennen Sie gewissermaßen selbst an, indem Sie die Existenz Gottes nicht so ganz und gar schlechthin voraus, oder das philosophirende Subject theosophisch in den absoluten Standpunct versetzen, sondern zu dieser Höhe erst auf der Leiter einer Phänomenologie emporsteigen wollen. Es scheint mir aber, daß wir damit immer wieder auf den Weg Krause's gerathen, der einen regressiv analytischen Theil dem synthetischen voranschickte, oder auf den früheren Weg Hegels, der aber nachher auch die Phänomenologie in die Mitte des Systems hereinzunehmen sich bewogen fand, weil er wohl einsah, daß mit jedwedem erkenntnißtheoretischen Unterbau das System selbst auf einen empiristischen Dualismus gestellt würde. Da wir über die Unzulässigkeit dieses Punktes einverstanden sind, so hoffe ich, daß unsere Ansichten auch in den übrigen zu einer wesentlich übereinstimmenden sich ausgleichen werden, was mir um so mehr zur Befriedigung gereichen würde, je mehr die Meinungen der nach gleichem Ziele Strebenden für jetzt noch über Mittel und Wege zu diesem Ziele auseinandergehen.

Kritische Einleitung zu einer Theorie der Schwere.

Von

Dr. med. Th. Henop in Altona.

Sowohl die Naturphilosophie, wie die einzelnen naturwissenschaftlichen Disciplinen erstreben insofern ein gemeinsames Ziel, als jene sich nicht damit begnügen kann, nur in allgemein skizzirten Umrissen die ihr eigenthümliche Naturanschauung anzudeuten und mit der Gesammtheit des philosophischen Systems in Einklang zu erhalten, sondern das besondere Wissen durchdringend, sich eben daran bewähren und das Einzelne und scheinbar oft Kleine als erforderlich wie zum Bestehen so auch zum Verständniß des Ganzen nachweisen muß. Ebenso darf kein naturwissenschaftliches Fach als ein bloßes Aggregat heterogener Theorien erscheinen, sondern kann nur dadurch zu gehöriger Abrundung gelangen, daß überall gleichartige Grundansichten durchgeführt werden, und, wie kein Zweig des Wissens völlig von den andern zu isoliren ist, so müssen sich gleicher Weise die den verschiedenen speciellen Doctrinen als Basis dienenden Principien am Ende wieder zu einer einheitlichen Gesammtanschauung zusammenschließen. Aber ein derartiges gegenseitiges Entgegenkommen der Philosophie und Empirie ist noch lange nicht erreicht, und es mag daher, ehe wir unsrer näheren Aufgabe uns zuwenden, zuvörderst der Grund einer auf den ersten Blick so überraschenden Erscheinung erwogen werden, um die obwaltenden Hindernisse kennen zu lernen und zu sehen, in wie weit sie etwa zu vermeiden sein möchten. Daß die Naturwissenschaften und die Philosophie bisher nicht in innigere Verbindung getreten sind und ihr wechselseitiger belebender Einfluß keine vollständigere Geltung sich verschafft hat, dies liegt zwar einerseits allerdings an der individuellen Manier

Mancher ihrer Vertreter, andrerseits aber und in viel höherem Grade ist es durch die Geschichte der Wissenschaften selbst theilweise bedingt. In Betreff des ersten Punctes erinnern wir daran, daß sich nur selten eine so reiche und überaus glückliche geistige Organisation findet, welche zu ruhiger Beobachtung der Mannichfaltigkeit und unbefangener Auffassung des objectiv Gegebnen, zugleich aber in demselben Maße zu genialer Speculation und zur sichern Herrschaft im Reich der Gedanken befähigte; vielmehr tritt, je entschiedener die eine oder die andere Geistesrichtung sich zu hoher Virtuosität ausbildet, die entgegengesetzte oftmals um so mehr zurück. So haben bekanntlich viele treffliche Empiriker durchaus keinen Sinn für philosophische Meditationen und alle derartigen Bestrebungen sind ihnen eine Thorheit; gleich dem Antäus, wenn er vom Boden erhoben ward, so schwindet ihnen die ausgezeichnete Kraft und sinkt zum Maaße des Gewöhnlichen hinab, sobald sie über die Erforschung des thatsächlich Daseienden hinausgehend, den festen Stützpunct an dem sinnlich Wahrnehmbaren verlieren. Umgekehrt kann man sich nicht verhehlen, daß selbst Hegels gewaltiger Geist mitunter des klaren intuitiven Blickes entbehrt, sich in den Reichthum und die Mannichfaltigkeit der Formen nicht zu finden weiß und daher seine Zuflucht zur Zufälligkeit nimmt, welche sich in die äußerliche Anordnung der Naturgebilde einmische und der Philosophie Gränzen setze. So vielfach inzwischen Mangel gegenseitiger Anerkennung, individuelle Mißverständnisse und subjectives Belieben einer festen Einigung der Empirie und Philosophie hemmend in den Weg treten, ihnen allein darf die Schuld durchaus nicht beigemessen werden, da die unvermeidlichen Folgen, welche durch die allmähliche Entwicklung der Wissenschaften bedingt sind, einen weit größeren Einfluß ausüben. Es ist gewöhnlich geworden, die Geschichte der Philosophie als ihre organische Evolution darzustellen; sicher mit Recht. Daher findet kein langsamer, gleichmäßiger Ansatz durch Juxtaposition an einen festgestalteten Kern Statt, sondern es wächst das ganze System der Philosophie, indem bald das eine, bald das andre Glied vorzugsweise sich ausbildet, eine Weile hindurch das Principat behauptet

und die Epoche nach sich bestimmt, bis die Zeit gekommen sein wird, wo die Philosophie mit der reichsten Gliederung den tiefsten Zusammenhang und ein reines harmonisches Zusammenwirken aller ihrer Theile erreicht hat. Täuschung wäre es zu glauben, dies Ziel sei bereits gewonnen, und bis dahin können mannichfaltige Einseitigkeiten nicht ausbleiben, ja sie sind vielmehr nothwendig zur Förderung des Ganzen. So kann es auch nicht fehlen, daß die Philosophie zeitweise eine Richtung nimmt, welche der Ergründung des Naturlebens sehr wenig günstig ist, und sofort in Opposition zu den Naturwissenschaften geräth. Als Beispiel erwähnen wir nur der Kant'schen und Fichte'schen Lehre. Je consquenter Kant seine theoretische Annahme, daß Zeit und Raum bloße Formen oder Schemata des sujectiven Geistes wären, practisch durchzuführen versucht haben würde, desto karer hätte es sich herausgestellt, daß auf solche Weise jede Hoffnung vernichtet wäre, die wirklichen Gesetze und den Grund irgend eines natürlichen Vorganges einzusehen, und da alsdann die Natur ein mit sieben Siegeln verschlossenes Buch hätte bleiben müssen, und jede wahrhafte Erkenntniß derselben unmöglich gewesen wäre, so blieb allerdings in dieser Welt des Scheins, wo Nichts so ist, wie es scheint, nur die Gewißheit der sittlichen Bestimmung des Menschen übrig, und es konnte die Natur keine andre Bedeutung haben, als die Bedingungen zur ethischen Ausbildung herzugeben. Offenbar konnten auch bei dieser Fichte'schen Darstellung die Naturwissenschaften sich nicht befriedigt finden, wobei freilich die Art, in welcher sich diese Unlust öfters aussprach, meist deutlich an den Tag legte, daß man das erlittene Unrecht mehr fühlte, als den Grund desselben erkannte. — Ebenso wenig, wie die Philosophie, kann irgend eine andre Wissenschaft sich der lebendigen Metamorphose und Metempsychose entziehen, am Wenigsten die Naturwissenschaften, und wir stimmen im Wesentlichen dem sinnigen Arzte F. Jahn gerne bei, wenn er sagt (System der Physiatrik. Eisenach 1835. I. Vorw.): „Jeder Versuch, die Naturkunde wissenschaftlich zu gestalten, muß als eine mehr oder weniger unvollkommne Annäherung, als eine den Bildungsknoten der Pflanzen vergleichbare Entwick-

lungs- und Durchgangsstufe zu der — die Endtendenz der Menschheit ausmachenden und ihr Leben vollendenden — Erkenntniß der Gottheit oder der Natur erscheinen, und es erklärt sich somit, warum allen und jeden naturwissenschaftlichen Theorien und Systemen, auch den beziehungsweise gelungenen, im Verlauf der Zeit bessere und höhere folgen müssen, wobei nothwendig die späteren, die vollkommneren, sich aus den früheren, den unvollkommneren, herausgebären und entwickeln, die letzteren aber immerdar vergehen und zerfallen." — Durch solche Wandlungen wird nun ebenfalls der Bund der physischen Wissenschaften mit der Philosophie unsicher gemacht; ihre Irrthümer spiegeln sich in der letzteren ab, sobald diese beim Versuche, die Wirklichkeit als in Nothwendigkeit begründet darzuthun, sich auf angebliche Thatsachen oder Theorien verläßt, welche, für den Augenblick angenommen, sich später als unwahr oder ungenügend erweisen. Darum kann die Naturphilosophie ihre allgemeinen Grundsätze nur dann mit Glück auf die besonderen Erscheinungen anwenden, diese erklärend und sich selbst vervollkommnend, wenn entweder die Phänomene bereits durchweg sorgfältig beobachtet und in ihrem gesetzlichen Zusammenhange erforscht sind oder doch wenigstens ihre Kenntniß soweit vorbereitet ist, daß ein naturkundiger und wissenschaftlich gebildeter Sinn mit geistreichem Blicke künftigen Entdeckungen voranzueilen und neue Bahnen zu eröffnen vermag. Das Letzte ist jedoch nur ein Vorrecht der begabtesten Geister, ein Spiel der Riesen, deren gefährliche Waffe in den Händen der Kleinen diese selbst erdrückt.

Eine derartige intellectuelle Anschauung, — und zwar eine der großartigsten, welche die Geschichte der Wissenschaften kennt — war es, als N e w t o n im Jahre 1666 zuerst den Gedanken faßte, es möchte wohl gar die Kraft, wodurch der Stein, nicht unterstützt, aus der Höhe niederfällt, identisch sein mit der Kraft, welche den Mond gegen die Erde und die Planeten gegen die Sonne bewegt. N e w t o n fußte dabei auf dem verbesserten Copernicanischen Systeme; aber wie schmerzlich mag er sich betroffen gefühlt haben, als die Rechnung mit seiner genialen Idee nicht übereinstimmte, weil die damals als sicher angenommene Größe der Erde etwa im Ver-

hältniß von 4 : 5 zu klein bestimmt war. Als jedoch späterhin, 1682, genauere Vorlagen gegeben waren, wiederholte er auf's Neue die mathematische Prüfung seiner Hypothese und wohl glaubhaft ist die Erzählung, daß er die Berechnung, wie sie immer näher und näher den wirklichen Verhältnissen sich anschloß, von der heftigsten geistigen Erregung ergriffen, zuletzt nicht mehr zu Ende zu führen vermochte, sondern einen Freund damit beauftragen mußte. Was zunächst nur wie eine dunkle Ahnung dem Begründer der Lehre von der allgemeinen Gravitation der Körper vorschwebte, dann aber von ihm selbst in allen Hauptzügen mathematisch erwiesen ward, das ist seit jener Zeit unveräußerliches Gut der Wissenschaft geworden und sind die Principien zwar zum Theil weiter ausgeführt und namentlich in größerem Maßstabe angewandt, wesentlich aber nicht verändert. Ihnen haben sich die neuern Entdeckungen stets ungezwungen untergeordnet und nirgends schöner hat sich der Wahlspruch des alten Börhaave bewährt: simplex sigillum veri. Noch vor Kurzem ist bekanntlich durch die strenge Durchführung der Newton'schen Gesetze bei der versuchten verbesserten Bestimmung der Uranusbahn der Astronom Leverrier zur sichern Ueberzeugung von der Existenz eines neuen, jenseits des Uranus liegenden Planeten geführt und dadurch wirklich die Auffindung desselben veranlaßt. Auch zweier andrer Fortschritte müssen wir ihrer ausnehmenden Wichtigkeit wegen noch besonders gedenken. Hieher gehört zuerst, daß durch beide Herschel wie durch andre Astronomen eine eigne Bewegung der Doppelsterne in elliptischen Bahnen entdeckt und somit die Wirksamkeit der allgemeinen Schwerkraft auch jenseits unsres Sonnensystems erkannt wurde. Wenn daher die Physik die Schwere als eine allgememeine Eigenschaft des Körpers anführt, so muß man gestehen, daß sie den Beweis dafür so vollständig geliefert hat, wie es nur irgend im Gebiete der Erfahrung möglich ist. Damit es aber hiezu komme, bedurfte es noch eines andern Schrittes, der allerdings noch nicht vollendet, jedoch so weit vorgerückt ist, daß an seinem völligen Gelingen nicht mehr gezweifelt werden kann. Bis vor Kurzem pflegte man die sogenannten Imponderá-

bilien als nicht schwere Materien anzusehn und Newton selbst, gab durch seine Emanationshypothese des Lichts dieser Meinung die Weihe seines Namens, indem er die Schwere nur als eine besondere Eigenschaft vieler Körper, nicht als wesentlich für alle Körperlichkeit betrachtete. Auch jetzt haben wieder die Untersuchungen über das Licht am meisten dazu beigetragen, rücksichtlich der Imponderabilien überhaupt eine völlige Reform der Ansichten einzuleiten; an die Stelle der Emanationshypothese ist, nach langem Kampfe die Undulationstheorie getreten, freilich in einer Form, welche eine unbedingte Billigung nicht zuläßt und uns zur Einschaltung einiger Bemerkungen nöthigt. Jetzt wird nämlich gewöhnlich angenommen, daß der Aether, wie er den Raum zwischen den verschiedenen Himmelskörpern erfüllt, so auch in die Poren aller irdischen Körper eindringe und daß auf seinen Bewegungen die Phänomene der Imponderabilien beruhen. Solche Erklärungen weisen deutlich auf eine Verschmelzung der Undulationstheorie mit der Korpuscularhypothese hin und schon ist auch der Aether nicht mehr ein Kontinuum, sondern eine im leeren Raum schwebende Menge von discreten kleinsten Aethertheilen. Wir dürfen hier noch nicht eingehn auf eine Darlegung der Unzulässigkeit der physikalischen Atomlehre überhaupt; der letzteren zu Gefallen hat die Physik, gleichwie die Geometrie zu ihren Beweisen mitunter der Hülfslinien bedarf, durch die Annahme von Aether in jedem irdischen Stoffe sich einen Hülfskörper zugesellt, dabei aber, ungleich der Mathematik, vergessen, daß sie sich selbst eine imaginäre Größe geschaffen hat. Inzwischen ist die Vibrationstheorie nicht so unglücklich, wirklich einer derartigen Einschachtelung der Stoffe zu bedürfen. Diejenigen kosmogonischen Vorstellungen, welche sich am besten wissenschaftlich begründen lassen, leiten das primäre Entstehen der Himmelskörper von einer Verdichtung und Formung des allverbreiteten Aethers und nachfolgender Zerklüftung solcher Nebelmassen her. Wie überall das Feste aus dem Flüssigen sich hervorbildet, so sind auch die Sternsysteme ätherischen Ursprungs, was natürlich ebenfalls für das unsrige und somit auch für die Erde gilt. Hat nun der Aether selbst die Fähigkeit durch Vibrationen

Licht zu erzeugen, Licht fortzupflanzen u. s. w., so erklärte sich eben daraus auch das Vermögen der irdischen Körper zu oscilliren, bald mehr in dieser, bald mehr in jener Weise gemäß der — durch die besonderen Modificationen und weiteren Differenzirungen des Aethers gesetzten — physikalischen und chemischen Eigenthümlichkeiten. Gleiche Ansichten sind bereits öfter von Andern ausgesprochen und es ist nur zu wünschen, daß sie sich mehr Bahn brechen. Denn der Einwurf, daß für so kleine und schnelle Oscillationen die irdische Materie zu grob sei, kann offenbar selbst kaum für Diejenigen von Belang sein, welche sich an die altgriechische Vorstellung gewöhnt haben, das Feinste und Reinste in den obern himmlischen Regionen, den Bodensatz aber auf Erden zu suchen. Uebrigens hat die Vibrationstheorie des Lichts — ganz abgesehen von der wunderbar schnellen Förderung der Optik selbst — auch in ihrer gegenwärtigen Fassung schon den sehr wichtigen negativen Vortheil erreicht, daß endlich die unwägbaren Materien aus den physikalischen Lehrbüchern mehr und mehr verschwinden und der Erkenntniß der durchgreifenden Bedeutung der Gravitation nicht mehr störend im Wege stehen. Denn obgleich die Theorie der übrigen Imponderabilien bei weitem nicht so ausgebildet ist, wie die des Lichts, so ist doch bei den vielfachen gegenseitigen Beziehungen der Imponderabilien schon jetzt klar, daß die betreffenden Phänomene überall durch vibratorische Bewegungen vermittelt werden.

Auf diese Weise hat sich im Lauf der Zeiten die Theorie der Schwere immer mehr in sich befestigt; wirklich kann sich in der ganzen Physik keine andere Lehre, sei es rücksichtlich des weiten Umfangs oder der genauen und sichern Kenntniß der Gesetze mit ihr messen, und so ist denn auch keine physikalische Theorie mehr berechtigt auf philosophische Würdigung Anspruch zu machen. Hiebei ist es ihr inzwischen oftmals in der Art ergangen, daß man — zu mehrerer Aufklärung — ihr überall Etwas abzuziehen und ihre eigentliche Bedeutung wegzuräsonniren unternahm. Wo kenntnißloser Dilettantismus es versuchte, die Lehre der Gravitation in ihren Grundlagen, öfter noch in ihren Folgerungen anzugreifen und sich alsdann eifrig bemühte, die eingebildeten Mißstände zu

verbessern, da haben oft und noch neuerdings die Philosophen unverdienten Beifall zugewinkt, ohne zu bedenken, daß das Ansehen der Philosophie empfindlich bloßgestellt wird, wenn sie sichere naturwissenschaftliche Resultate ablehnt, dagegen sich an Richtigkeiten hängt und Einwürfe vorbringt, über deren Ungrund jeder nur einigermaßen gebildete Physiker sie zu belehren vermag. So macht Constantin Franz (Grundzüge des absoluten Idealismus. Berlin 1843.) die Erde wieder zum Mittelpunkt, um welche sich Sonne und Firsterne bewegen. Dr. Löwenthal (Zur Reform der Naturwissenschaften. Deutsche Jahrbücher 1842.) meint, es strebe jeder Körper die ihm entsprechende Lagerung näher oder ferner vom Centrum einzunehmen, falle daher unter Umständen auch nach oben z. B. Luft unter Wasser, aber Luft auf Wasser drücke nicht u. s. w. Ebensowenig will Michelet (Noacks Jahrbücher für spekulative Philosophie 1846. 2tes Heft.) vom Luftdruck wissen und, den Irthümern des Herrn von Drieberg zustimmend, begreift er nicht, weshalb der menschliche Organismus vom Luftdruck nicht zermalmt werde, da er doch unter der Gewalt eines Schraubstocks gewiß erliegen würde. Auch auf Dr. C. L. Menzzer's Theorie der Schwere (Naturphilosophie I. Bd. Halberstadt 1847) und auf Andres der Art können wir nicht näher eingehen, da es uns nicht um Curiositäten zu thun ist.

Uebrigens möchte es schwer fallen, selbst Hegel's Auffasung der Schwere von Willkührlichkeit freizusprechen. Wenn man nämlich nur einen Blick auf die Resultate der neuern Astronomie wirft und unbefangen bedenkt, daß unser Sonnensystem mit unzähligen andern, ihren Ort verändernden Sonnen, darunter allein an 3000 kreisenden Doppelsternen, verbunden ist, um unsre linsenförmige, von einem freistehenden Sterngürtel umfaßte Weltinsel zusammenzusetzen, daß aber diese Insel wieder nur eine einzige Gruppe ist unter zahllosen Sternhaufen und Nebelflecken, so kann man sich bei dem unmittelbaren Zusammenhange der Gravitation und der Mechanik des Himmels unmöglich einigen Mistrauens gegen Hegel's Meinung (Hegel's Vorlesungen über Naturphilosophie; herausgegeb. von Dr. C. L. Michelet. Berlin

1842. S. 91 — 93.) erwehren, daß die Sterne nur eine aus todter Repulsion hervorgegangene Welt und erst unser Sonnensystem das System realer Vernünftigkeit sein soll. Sowohl Repulsion als Attraction, behauptet Hegel, seien der Materie als ihre Momente immanent; es gehöre aber zur Realität der Materie, daß sie die einseitigen Bestimmungen ihrer Momente für sich darstelle; der Fall sei das Setzen der Materie als bloße Attraction; das abstracte vereinzelte Moment der Repulsion hingegen habe sein Dasein in dem Heer der Sterne gefunden; endlich offenbaren sich Repulsion und Attraction, zur Einheit aufgehoben, im Bestehen des Sonnensystems, wo die Glieder sich in der Schwebe erhalten und ihre Bahnen in sich zurücklaufen. Die herrschende Ansicht über die Bewegung der Planeten sucht Hegel dadurch zu widerlegen, (Ebd. S. 97, 103, 112.), daß er in entschiedenem Mißverständnisse theils die Trägheit nur in der endlichen, nicht in der absoluten Mechanik (wie er die Theorie der Bewegungen der Himmelskörper nennt) gelten lassen will, theils ihr den Gedanken an ein abwechselndes Schwellen und Sinken der Centrifugal- und Centripetalkraft unterschiebt, da doch nicht die Kraft, sondern unter vier verschiedenen Umständen der Einfluß derselben als veränderlich betrachtet wird. Freilich wer wirklich die Schwerkraft als ab- oder zunehmend annähme ohne gleichzeitige Verminderung oder Vermehrung der Masse, der würde sich damit das Verständniß des Wesens der Gravitation selbst verschließen; doch gerade Hegel selbst streift an eine solche Meinung wenigstens ganz nahe an. Zu Göthe's Worten: „Wir suchen also die Ursachen der Barometer-Veränderung nicht außerhalb, sondern innerhalb des Erdballes; die Erde verändert ihre Anziehungskraft und zieht also mehr oder weniger den Dunstkreis an", bemerkt (Ebd. S. 193.) Michelet: „Statt größere oder geringere Anziehungskraft, da diese doch wohl in der That immer dieselbe sein zu müssen scheint," (— diplomatisch genug ausgedrückt —) „wäre nur größere oder geringere Contraction und Expansion, Spannung und Erschlaffung zu setzen (§. 287 Zus.), wenn wir die Göthe'sche Vorstellung auf den Hegel'schen Gedanken zurückführen wollen." Nun heißt es §. 287 Zus.: „Das Wesent-

liche ist die qualitative Veränderung: die Spannung der Erde in sich selbst, und der Erde und der Atmosphäre gegen einander. Mit dieser Spannung ist eine größere specifische Schwere der Luft verbunden: denn der größere Druck der Luft, der einen höheren Barometerstand hervorbringt, zeigt, da die Luft nicht als Quantum vermehrt worden ist, nur eine stärkere Intensität oder Dichtigkeit derselben an." Es fällt uns hiebei nicht so sehr der Irrthum auf, als könne dieselbe Masse, je nach der Aenderung ihres specifischen Gewichts, einen verschiedenen Druck ausüben, als vielmehr der Umstand, daß wir zwischen Göthe's Meinung von einem Schwanken der Anziehungskraft der Erde und Hegel's Hypothese von einem Wechsel in der Spannung der Erde und der Atmosphäre nur dann eine Differenz des Sinnes finden können, wenn die Ausdrücke: „specifische Schwere" und „Dichtigkeit" an der angeführten Stelle in einer dem technischen Sprachgebrauche durchaus widerstrebenden Bedeutung zu verstehen sind. Wahrscheinlich wird dies dadurch, daß sich an einer spätern Stelle (S. 190.) eine ähnliche Unrichtigkeit und Verwirrung wiederfindet. Es ist dort von der magnetischen Inclination die Rede: „Hiebei wird der eine Theil des Magnetstabes so inficirt, daß er ohne sein Volumen zu ändern schwerer wird; die Materie, deren Masse nicht mehr vermehrt worden, ist somit specifisch schwerer geworden." Es hat nun zwar die magnetische Anziehung, die sich unter Umständen durch die Inclination des Stabes kund giebt, überall Nichts mit der Schwere zu schaffen; aber gesetzt, die Inclinatiou stamme von Veränderung der Schwere, so müßte die eine Hälfte des Stabes absolut schwerer geworden sein, was ohne Massenvermehrung allerdings nicht geschehen kann; wenn aber wirklich die specifische Schwere eine Modification erlitte, so wäre dies nur möglich durch Aenderung des Volumens. — Am Klarsten stellt sich inzwischen die Unzulässigkeit der Hegel'schen Gravitationslehre in seiner Betrachtungsweise der Schwere überhaupt heraus (Ebd. S. 69 u. 70.): „Die Schwere macht die Substanzqualität der Materie aus, diese selbst ist das Streben nach dem — aber (dies ist die andre wesentliche Bestimmung) außer ihr fallenden Mittelpunct. Die Ein-

heit der Schwere ist nur ein Sollen, eine Sehnsucht, das unglückseligste Streben, zu dem die Materie ewig verdammt ist; denn die Einheit kommt nicht zu sich, sie erreicht sich nicht. Wenn die Materie das erreichte, was sie in der Schwere sucht, so schmölze sie in einem Puncte zusammen. Die Einheit kommt hier noch nicht zu Stande, weil die Repulsion ein ebenso wesentliches Moment der Materie ist, als die Attraction." — Mit demselben Rechte und mit derselben Einseitigkeit, womit Hegel sagt, es sei die Schwere das unglückselige Suchen der Materie nach einem Mittelpunct außer sich, kann man behaupten, es sei im Gegentheil die Schwere das eigensinnige Verlangen, die herschsüchtige, egoistische Anmaßung jeder Masse, sich selbst als Centrum zu setzen, selbstständig jeder andern Materie entgegenzutreten und sie an sich zu raffen. Aber es kann überhaupt ebenso wenig zugegeben werden, daß der Materie das Streben gegen einen Mittelpunct inne wohne, wie man ihr eine Tendenz, sich in eine Fläche oder in eine Linie zu verwandeln, zuschreiben dürfte. Zwar wird jeder Körper innerhalb einer größeren Masse, wenn nicht sonstige Einflüsse abändernd auf die Richtung des Falls einwirken, jedesmal gegen den Schwerpunct der betreffenden Masse und daher, sobald die letztere kugelförmig ist und ihre Dichtigkeitsverhältnisse es zulassen, gegen ihr Centrum gravitiren, aber weit entfernt, daß dies von dem irrationalen und daher nie zu realisirenden Streben der Materie in einen Punct zusammenzuschmelzen, abhinge, geht es vielmehr bei der gegenseitigen Anziehung der Körper mit Nothwendigkeit aus dem Gesetze des sogenannten Parallelogramms der Kräfte hervor. Wie also bei Ausschluß andrer Einwirkungen und Hemmungen durch den Schwerpunct einer Gesammtmasse jeder ihrer Theile in der Richtung seines Falls bestimmt wird, jedoch nur auf formelle mathematische Weise, nicht als sei die Tedenz gegen jenen ideellen Punct der physische Grund der Gravitation, ebenso und in demselben Sinne hat der Schwerpunct Bedeutung für die Statik der Körper. Nur dann kann die Gravitation der Theile eines Körpers gegen seinen Schwerpuct sich zeigen,

wenn sie nicht durch überwiegende Einflüsse nach andern Richtungen determinirt sind. Abgesehen von den Cohäsionsverhältnissen, die dabei ebenfalls sehr in Betracht kommen, findet sich ein solcher prädominirender Einfluß jedesmal, wenn durch die Nähe größerer Massen die Theile eines Körpers mehr gegen jene als gegen den Schwerpunct des Körpers, dessen Theile sie sind, angezogen werden. Ganz verschwindend für die Wahrnehmung wird aus diesem Grunde z. B. die Gravitation der Theile eines einzelnen irdischen Körpes gegen seinen Schwerpunct in Vergleich mit der unendlich mächtigern Anziehung, welche die ganze Erdmasse gegen sie ausübt. Daß aber dennoch ein Körper nicht fällt, wenn er nur in der Richtung einer Linie von seinem Schwerpunct gegen das Centrum der Erde unterstützt wird, ist allein darin begründet, weil alsdann die von der Schwere gesetzten Bewegungsgrößen der Massen zu beiden Seiten des Stützpunctes gleich sind, daher keine der Massen die andre heben und ohne solche Hebung selbst nicht fallen kann, sobald die Cohärenz des Körpers der Größe seiner eignen Last widersteht. Auch in der Statik hat also der Schwerpunct des Körpers nur formelle mathemathische Bedeutung und es ergiebt sich, wie unzulässig es ist, wenn Hegel dabei an ein wirkliches Zusammenfassen der Schwere in Einen Punct zu denken scheint und sagt: (Ebd. S. 77.) „Das Gewicht als intensive Größe in einen Punct concentrirt im Körper selbst, ist sein Schwerpunct." Doch angenommen, es wäre so, wie Hegel meint, dann würde die unmittelbare Folgerung sein, daß ein in seinem Schwerpunct unterstützter Körper im Uebrigen auf eine größere Unterlage keinen Druck ausüben könnte, während in der That der Druck auf die Stütze des Schwerpuncts in demselben Maße abnimmt, ein je größerer Theil der Last auf andern Trägern ruht. Ueberhaupt ist es ein unglücklicher Gedanke, zu welchem Hegel durch Kant verleitet zu sein scheint, die Schwere und die Repulsion der Materie so einander gegenüberzustellen, als sei die Schwere ein Contractionsbestreben, welches die Materie vernichten und in einen mathemati- Punct zusammen drängen müßte, wenn nicht durch die Repulsion die Materie von ihrem Attentat zum Selbstmorde stets wieder zu-

rückgehalten und ihre Ausdehnung bewahrt würde. Nimmt denn wirklich das Gewicht eines Körpers zu, wenn — durch irgend welche Einflüsse — sein Volumen vermindert wird oder verliert ein Körper an Gewicht, wenn er sich mehr ausdehnt? Wohl wird seine specifische Schwere dabei modificirt, weil sie eben der Ausdruck des Verhältnisses zwischen dem Volumen und dem Gewichte ist, aber sein Gewicht bleibt stets dasselbe, seine absolute Schwere hat keinen Vortheil und keinen Nachtheil davon, mag sein Volumen kleiner oder größer werden und bemüht sich darum auch nicht, die Materie in Einen Punct zu contrahiren.

Günther's dualistische Creationsidee und Hegel's monistischer Pantheismus.

Von
Dr. Volkmuth in Posen.

Der speculativen Philosophie ist es von jeher eigen gewesen, ehe es mit ihr zur Wahrheit der rechten Mitte kommen konnte, sich erst in den extremen Versuchen zu erschöpfen, die aus dem jedesmal vorliegenden Probleme als einseitige Momente auseinandertreten; und man hat eben nur die Bestimmung dieser beweglichen Disciplin in's Auge zu fassen, und die seitherige Geschichte ihrer Einseitigkeiten erklärt sich zur Genüge. Ist es in aller Speculation auf die Vermittlung der durchgreifendsten Gegensätze des Bewußtseins abgesehen, so hat jede ihrer Fragen als solche schon zwei Seiten, die dann, vereinzelt anfgegriffen und zum System verarbeitet, nothwendig als sich suchende und innerlich ergänzende speculative Einseitigkeiten zur Erscheinung kommen. Nicht anders ist darum insonders auch die speculative Wissenschaft gegenwärtiger Zeit geartet, deren extreme Momente auf den beiden Seiten im Allgemeinen vielleicht am bestimmtesten mit den einander feindseligen Benennungen der Identität und Dualität zu belegen sein möchten, so daß jene ebenso überwiegend auf protestantischem, wie diese auf katholischem Boden gehegt und gepflegt sein will. Es ist unsere Absicht, diese gegensätzlichen Richtungen, wie sie dermalen gegeneinander in Bewegung sind, an einem speciellen Probleme zu charakterisiren, so zwar, daß wir bei der geschichtlichen Hervorhebung des Thatsächlichen zugleich auf die vermittelnde Einheit hinweisen, in der jene ausschließlichen Extreme einmal ihre volle Wahrheit finden müssen, und auch zum Theil wenigstens, namentlich durch J. H. Fichte, Weiße u. a., schon gefunden haben. Das Problem aber, auf welches wir uns hier besonders ein-

einzulassen gedenken, ist die speculative Fassung der Creationsidee, wie sie bei Hegel und Günther, diesen Antipoden jetziger Denkart, zu Tage getreten. Die inliegenden Hauptfragen bringen wir zur Orientirung unter bezeichnende Ueberschriften.

Begriff und Idee.

Sieht man sich im Hegel'schen System nach der Stelle um, wo Günther es unternommen, den Faden der neuern Philosophie, über Hegel hinausführend, weiter in die Länge zu ziehen, so ist es vor Allem jene die Hegelsche Speculation von Grund aus bewegende Hypostasirung des Begriffs, mit der Hegel, nach Schellings Vorgang, Denken und Sein als absolute Identität in Gang zu bringen suchte. Die Identifizirung des Begriffs mit der Realität, derzufolge Hegel überall und immer nur Einen Gedanken, wenngleich in den gegensätzlichsten Wendungen, vor sich hatte, fand bei Günther keinen Eingang, indem dieser gleich anfangs an zwei heterogene Denkweisen für den Menschen appellirt, die als Begriff und Idee einander ausschließen sollen. Diese principielle Unterscheidung der Idee vom Begriffe, nicht bloß in formeller Weise, wie bei Hegel, sondern als reelle, gänzlich auseinandergelegene Richtungen des Denkens ist das eigentliche Triebrad der Günther'schen Speculation, welches nicht stille steht. Hier entwickelt darum Günther auch seine ganze speculative Kraft, in der Meinung, daß er endlich dazu berufen sei, die in der seitherigen Philosophie alter, mittlerer und neuer Zeit, fast noch gar nicht gekannte Bedeutung der Idee gegen die übermüthige Erhebung des Begriffs an's Licht zu ziehen. Denn dieses Mißverhältniß, sagt Günther, datire nicht von Heute als Ausgeburt der Hegelschen Speculation; die Zwingherrschaft des Begriffs sei uralt in der Philosophie, und das sei eben die Landstraße der Verirrung aller seitherigen Systeme. Wir können diese seltsame Behauptung nicht würdigen, ehe wir mit der betreffenden Differenz zwischen Hegel und Günther bekannt geworden.

„Die Idee, sagt Hegel, ist das Wahre an und für

sich, die absolute Einheit des Begriffs und der Objectivität. Ihr ideeller Inhalt ist kein anderer als der Begriff in seinen Bestimmungen; ihr reeller Inhalt ist nur seine Darstellung, die er sich in der Form äußerlichen Daseins gibt und diese Gestalt in seiner Idealität eingeschlossen, in seiner Macht, so sich in ihr erhält" (Hegel, Encyklop. §. 213.). Das ist also die Hegelsche Idee, daß sie den erst nur subjectiv abstract gefaßten Begriff zu seiner objectiven Realität bringt, indem sie dem an sich seienden Inhalte des Begriffs reelles Dasein giebt; die Idee ist nach Hegel die Wahrheit schlechthin, als Einheit des Begriffs und der Realität. Und man muß gestehen, diese Fassung der Idee und deren Verhältnisses zum Begriffe ist, den identificirenden Standpunct Hegels freilich abgerechnet, die herkömmliche, und sie ist auch die wahre. Idee und Begriff haben immer diese Beziehung, diese sich ergänzende Zusammengehörigkeit gehabt, und ist dieselbe auch leicht wohl aus der Natur der Sache zu rechtfertigen. Wie aber setzt dagegen Günther dieses Verhältniß an?

Der Begriff, heißt es hier, sei nicht die einzige Gedankenmacht im Menschen, denn er entsteige aus der Natur, von der ihn der Geist auf dem Wege des formellen Schematimus mittelst Abstraction gewinne; wogegen der Geist die Idee an sich selber habe, indem er in umgekehrter Richtung durch Einkehr in sich zum reellen Selbstbewußtsein vordringe. Wollten wir also mit Hegel die Idee als die Wahrheit des Begriffs fassen, so würden wir nach der Güntherschen Ansicht gar keine Idee haben. „Wahrlich! das heißt sich selber mit eigner Adlerklaue die Augen auskratzen, und leider! muß jene Metaphysik mit sich selber so umgehen, so lange sie auf der Behauptung stehen bleibt: Es gibt nur Einen Gedanken im Himmel und auf Erden — und sein Name ist Begriff" (Günther, Just. Mil. S. 66.). Von der andern Seite aber hören wir dann: „Die Idee ist für ihren Inhalt ursprünglich keineswegs auf die Erscheinungen der Außenwelt wie der Begriff angewiesen, wohl aber auf die der Innenwelt irgend eines bestimmten Subjectes, das der

Geist eines Jeden selber ist. Hat aber der Geist sich einmal als Realgrund seiner eignen Erscheinungen erfaßt" u. s. w. (Euryst. und Herakl. S. 163.). Diese Erklärungen genügen schon, um sich gleich Eingangs eine Vorstellung von den speculativen Mitteln zu machen, die Günther wider das Hauptübel der Hegelschen Denkweise in Anwendung gebracht: wir meinen seine so ganz eigen geartete dualistische Theilung des menschlichen Bewußtseins nach äußerm Begriff und nach innerer Idee. Aber wahrlich! das heißt der Speculation auch keine Adleraugen einsetzen, wenn man sie darauf beschränkt, ihre Realideen hinter den physischen Erscheinungen des subjectiven oder endlichen Geistes aufzusuchen, um sich dann den Begriff eben so dürftig nur noch als schematisch abstrahirten Formelbegriff aus den empirischen Phänomenen der Außenwelt zu holen. Unter Voraussetzung dieser Dualität von Idee und Begriff, die bei Günther constitutiv geworden, begreift sich nun aber seine seltsame Polemik gegen alle bisherigen Ideenlehren alter und neuer Zeit. Von einem andern Gedanken, heißt es, als dem formalen Begriffe hatte weder Plato (!) noch Aristoteles, noch die Jüngerschaft beider im Mittelalter, die Realisten (?) und Nominalisten, eine Ahnung" (A. a. O. S. 173.). Wir glauben uns aller Bemerkungen enthalten zu müssen, nnd fahren fort zu referiren. Vom Mitterlalter heißt es dann, daß die alte Schule den Maßstab zur Regulirung und Ausmittlung aller Verhältnisse im Universum in höchster Instanz aus der formalen Begriffsbildung genommen habe," und weiter: „daß die alte Zeit mit einem Begriffe des formalen Denkens eben so Abgötterei in der Wissenschaft getrieben, wie die Zeiten vor und nach ihr mit andern Begriffen" (Perigr. Gastm. S. 460.). Und diese Ideenlosigkeit in der Speculation hat dann ferner auch Cartesius noch nicht heben können, er, „der mit der Erbschaft auch die Schuld der Scholastik überkommen, die nichts kannte als die Herrschaft des Begriffs bald in platonischer bald in aristotelischer Bedeutung" (Euryst. und Herakl. S. 39.). Nach

diesem Epochenmacher nahm endlich Kant die „Wünschelruthe“ zur Hand; aber „leider! ließ auch der zweite Schatzgräber sich narren von der Sphärenmusik, die der Fürst des Naturlebens, der Begriff, um seine Ohren spielen ließ, — und so entging auch ihm der Schatz, die Idee, und der Begriff blieb nach wie vor in seiner Herrschaft nicht nur, sondern diese wurde ihm sogar vollendet von den Nachfolgern Kant's in der Lehre von der Identität der subjectiven und objectiven Sphäre des Naturlebens“ (A. a. O. S. 341.). Wenn aber auch endlich die Identitätsphilosophie, die doch bekanntlich so viel als Plato von Ideen zu reden wußte, dem formalen Begriffe noch anheimgefallen, ja wenn es von Hegel, der als zweiter Aristoteles mit dem Verhältnisse der Idee zum Begriffe doch wohl auch vertraut sein mochte, noch ausdrücklich heißt: „daß er dem Denken ausschließlich in der Kategorie, als formalem Begriffe, seine Verklärung angewiesen .... und daß er den menschlichen Geist nur an den Begriff, an die formale Allgemeinheit, angewiesen“ (A. a. O. S. 110. — Vergl. dagegen Hegel Encykl. §. 163. Zus. 2.): so muß hier wohl ein Mißverstand ganz eigner Art seine Hand mit im Spiele haben, da doch auch Günthern die oben von Hegel vernommene Rede, wonach der Begriff durch die Idee zu seiner reellen Wahrheit komme, nicht unbekannt sein kann. Und dann ist die Meinung, derzufolge Günther sich selbst als den ersten Philosophen der Idee ausgeben möchte, nur noch in folgender Weise zu erklären.

Günther, das ist auffällig, kennt keine andern Begriffe, als die in der Reflexion von dem Dingen schematisch abstrahirten Formelbegriffe, mit denen der subjective Geist der substanziellen Realität dualistisch gegenübertritt, und diese nur formalen Begriffe schiebt er darum allüberall auch fremden Systemen in's Gewissen, die doch auch wohl von Realbegriffen, und so von Ideen, zu reden haben. Daher der Mißverstand, daher auch die außschließliche Anerkennung, die Günther für seine neue Ideenlehre in Anspruch nimmt, und daher endlich auch die sonderbare Engbrüstigkeit seines kritischen Urtheiles, mit dem er

die ganze bisherige Geschichte der Philosophie zurechtweiset. Aber schon die Geschichte der von Günther so hart verfolgten Scholastik hätte ihm, tiefer erwogen, leicht wohl ein anderes Verhältniß des Begriffs zur Realität, und damit zur Idee, beibringen können. So geben gleich schon die heftigen Geburtsschmerzen des Realismus im 11. Jahrh. Zeugniß, daß dieser gar nicht mehr an empirisch abstrahirte Formelbegriffe gedacht haben wollte. Die Entstehungsgeschichte des ontologischen Argumentes gehört ganz besonders hierher, weil in ihm die Begriffe zuerst für das speculative Mittelalter als Realbegriffe sich geltend machen, wie sie als solche Anselm gegen die nominalistischen Abstractionsbegriffe des Gaunilo so glücklich zu vertheidigen wußte. Aber auch Günther kämpft jetzt wieder mit Gauniloschen Abstractionen und mit Kantisch-empirischen Hundertthalermöglichkeiten gegen den ontologischen Realismus der Begriffe, d. h. gegen die Universalität der Idee an. Indem wir aber dafürhalten, daß Günther mit seiner Dualität von Idee und Begriff, wie er sie uns in den Gegensätzen der endlichen Reflexion anpreist, aus der Wahrheit herabgefallen ist, wollen wir dies keineswegs zu Gunsten der Hegelschen Denkweise ausgelegt wissen; vielmehr sehen wir diese mit der absoluten Identität von Begriff und Realität in das anderseitige Extrem über die Wahrheit des Menschen hinausfahren. „Gott allein, sagt nämlich Hegel, ist die wahrhafte Uebereinstimmung des Begriffs und der Realität; alle endliche Dinge aber haben eine Unwahrheit an sich, sie haben einen Begriff und eine Existenz, die aber ihrem Begriffe unangemessen ist" (Hegel, Encyklop. §. 24. Zus. 2.). So sind allerdings die beiden Begriffstheorien, mit denen wir es hier zu thun haben, auf's trefflichste gezeichnet. Hegel nimmt die Wahrheit in ihrer absoluten Bedeutung als „Identität des Begriffs mit seiner Realität," und diese Wahrheit ist ihm Gott selbst; wogegen Günther nur den an den endlichen Dingen realisirten Begriff kennt, d. h. ihn nur als subjectiv abstrahirten Formelbgriff faßt, der seiner Existenz dualistisch gegenübersteht. Charakteristisch

heißt es daher bei Günther nun: „die Natur vollendet im Menschen ihre Begriffsbildung bis zur Erhebung des reinen Schematismus, und zwar dadurch, daß der Geist, dem als solchen in seiner Innerlichkeit jede (?) Begriffsformation fremd bleiben muß, in das Leben und Bilden der Natur eingehet" (Süd. u. Nordl. S. 219.). Und so weiß Günther auch überhaupt nur von schematischen Formelbegriffen zu reden, die sich der subjective Geist von der ihm äußerlich gegebenen Natur abstrahirt; von einer innern Natur des Geistes und von Realbegriffen aus dieser Quelle ist, wie sich später ergeben wird, bei Günther gar keine Rede. —

Der Dualismus und die Synthese.

Der formelle Dualismus von Idee und Begriff, den Günther an dem Gegensatze des subjectiven Geistes zur äußern Natur gewinnt, führt ihn nun folgerichtig zu der entsprechenden Dualisirung von Geist und Natur in seiner Sphäre überhaupt, d. h. in der Sphäre der endlichen Reflexion oder der abstracten Subjectivität. Diesen Standpunct darf man nicht aus dem Auge verlieren, wenn nicht die Bestimmungen, die nun weiter gegeben werden, überschätzt werden sollen. Hieher gehört aber vor Allem folgende Erklärung: „Ist der Geist Princip der Erkenntniß, so ist er auch Maaßstab derselben, weil er nur in der Art und Weise, wie er sich erkennt, so auch alles Andere erkennen kann; mithin in seiner Erkenntnißweise das Gesetz und das Maaß für die Erkenntniß alles Andern trägt, was nicht Er selber ist" (Euryst. und Herakl. S. 284.). Das Wahre dieser Erklärung kann Jeder im Allgemeinen anerkennen, obgleich darum noch Niemand in ihrer concreten Anwendung gegen Irrthum gesichert ist. Denn ist es auch wahr genug, daß, wie der Geist sich selber erkennt, so allemal auch Alles andere: so fragt sich doch unwillkührlich, ob denn der Geist sich selber nicht in gar verschiedenem Maaße erkennen könne, von der äußersten Oberfläche bis in die innerste Tiefe hinein; die gleich verschiedentlichen Maaßstäbe der Erkenntniß für alles Andere müß-

ten sich dann von selbst auch anlegen lassen. Kurz also: Was für ein Maaß und Gewicht führt die Günthersche Speculation im innersten Haushalte des selbstbewußten Geistes?

„Selbstbewußtsein ist identisch mit Innerlichsein oder Subjectivwerden, und dieses identisch mit Freisein, als einem Sicherheben über den Gegensatz“ (Süd. u. Nordl. S. 141.). Einen andern Maaßstab hat die Günthersche Speculation nicht. Das Sicherheben des Geistes über die Natur zu sich selbst, wodurch es zum „Innerlichsein oder Subjectivwerden“ mit ihm kommt, und er nun die Natur als sein äußeres Object sich dualistisch gegenüber hat und so negativ frei von ihr geworden ist, — das ist der Maaßstab, den der Günthersche Geist an sich selber für alles Andere gewinnt, und nachdem er nun alle und jede Erkenntniß abschätzt. Und das ist zu wenig. Denn daß der Geist über diesem vorerst nur subjectiven Verhältnisse zur Natur hinaus auch noch ein objectives zu derselben Natur habe, in dem jener dualistische Gegensatz der Reflexion seine reelle Einheit findet, und daß dieses reelle Verhältniß des Geistes zur Natur erst der Standpunkt sei, auf dem die großen Lebensfragen aller Speculation gelöst sein wollen, das hat Günther in dem Streben, nur die Hegelsche Identität von Geist und Natur zu dualisiren, nicht sehen mögen. So blieb ihm der objective Geist mit der entsprechenden Bedeutung der Natur eine völlig unbekannte Größe; denn was Günther außer seinem „Subjectivwerden“ des Geistes jetzt auch noch den objectiven Geist nennen will, ist ein ihm allein eigner Sprachgebrauch, und kommt hier nicht in Betracht. Der physische „Zustand nämlich, meint Günther, sei das Object des Geistes, im Gegensatze zu dem er sich selber als Subject erkenne“ (Just. Mil. S. 253.). Oder: „Es ist daher der Geist, der daran eben so seine Objectivirung besitzt, wie er als Princip durch diese und aus ihr, sich als Subject zurückgenommen hat. Der Geist hat demnach ebenso wie das Naturprincip seine Objectivität und Subjectivität an ihm selber“ (Euryst. und Herakl. S. 362.). Oder: „Die Momen-

te der Receptivität und Spontaneität werden zugleich zu Momenten seiner (des Geistes) Objectivität, weil Er sich zu Beiden und Beide zu sich in den Gegensatz stellen, und so sich als Subjectobject zu finden vermag" (A. a. O. S. 184.). Oder endlich: „Das Object des Geistes als eines Princips ist seine Erscheinung selber" (Janusköpfe S. 590.). Diese Angaben genügen, um zu sehen, was Günther unter dem objectiven Geiste versteht, und wie er sich auch hier als Reflexionsphilosoph von Hegel unterscheidet. So aber muß sich nun Günther fragen lassen, was denn der Geist an sich sei, der Geist selbst nämlich, als Object, im Unterschiede sowohl von seinem subjectiven Fürsichsein als auch von seinen zuständlichen Erscheinungen? Auf diese Frage hat Günther bis jetzt noch keine directe Antwort gegeben, und kann auch keine geben, weil ihm in seinem Haften am subjectien Geiste die Frage gar nicht da ist. Das aber hat zur Folge, daß er den objectiven Geist, der nun doch einmal da sein muß, nur indirect ergreift und diesen unbewußt schon für — Gott hält. Diesem Mißgriffe hätte Günther nur dadurch entgehen können, daß er sich über seinen formellen Dualismus bis zur reellen Einheit von Geist und Natur, die aber darum noch keine Hegelsche Identität beider sein muß, erhob: dann nur ist der Gegensatz versöhnt und der Geist der Natur, wie die Natur dem Geiste, nicht mehr dualistisch äußerlich und fremd. Bis zu dem Puncte aber ist Günther in der Speculation nicht vorgeschritten, und merkwürdig sind die eignen Erklärungen über diesen Defect.

Der subjective Geist der Reflexion, der sich abstract in sich selbst verinnert, steht vor der Natur als einer ihm fremden, weil dualistisch gegensätzlichen Substanz, und hier hat Günther vollkommen Recht, wenn er den Menschen als substanziellen Dualismus, und diesen Dualismus der Formalsubstanzen als das Non plus ultra seiner Speculation anpreißt; aber der Günthersche Geist ist darum auch noch der naturlose Geist, wie seine Natur dem ensprechend noch die geistlose Natur ist. Die tiefer greifende reelle Einheit, die wir durchaus von der

absoluten Identität beider unterscheiden, und die aus jener entspringende speculative Vermittlungsidee seines schroffen Dualismus bleibt darum auf diesem untergeordneten Standpuncte unerhoben und dieser Defect, wir bekennen es gleich, ist es, der eine eigentliche Creationsidee für Günther im Principe unmöglich machen mußte. Wir haben hier indeß erst gedachten Defect näher anzusehen. Hierauf bezüglich heißt es nun: „In den bisherigen Erörterungen liegt der Schlüssel für den dem Dualismus gemachten Doppel-Vorwurf: daß er nämlich einen naturlosen Geist und eine geistlose Natur aufstelle. Wie könnte sich auch irgend eine Identitätslehre (!) den Geist als naturlos denken, da sie sich doch jenen mit dem signum indelebile der vormaligen Nabelschnur (dieser Copula mit dem Uterus der Mutter Isis), d. h. jenen im Besitze eines Nabels, d. h. des abstracten (!) Begriffs vorstellen muß. Und wie könnte sie sich andererseits die Natur als geistlos denken, da sie doch ursprünglich mit dem Geiste schwanger geht, ohne zu wissen, wie sie zu dieser unbefleckten Empfängniß gekommen" (Euryst. und Herakl. S. 196.). Wir haben nach der früheren Charakteristik des Güntherschen Standpunktes kaum noch etwas hinzuzusetzen. Günther, das sieht Jeder, kann zwischen dem Entweder — Oder auch hier keine Vermittlung finden; er hat den subjectiven Geist in der einen und die materielle Natur in der andern Hand, und denkt sich nun entweder die Hegelsche vermittlungslose Identität oder seinen eignen unermittelten Dualismus. Für die Vermittlung beider zur reellen Einheit hat Günther keinen Gedanken mehr übrig, weil er seinen naturlosen, subjectiven Geist durch „abstracte Begriffe" mit seiner geistlosen körperlichen Natur zu vermitteln weiß. Zwischen diesen Extremen, die beide nicht aushelfen, liegen aber die Realbegriffe und die Wahrheit des Menschen als die reelle Einheit der gegensätzlichen Momente. Hierauf ist Günther nicht gekommen, und darum ist die die weitere Rede, mit der er obigen „Doppel-Vorwurf" von sich abzuhalten sucht, höchst seltsam ausgefallen.

„Der Dualist, heißt es, muß sich den Geist als naturlos im eigentlichen Sinne, und so auch die Natur als geistlos in demselben Sinne vorstellen, womit aber freilich der uneigentliche Sinn von einer Natur des Geistes so wenig ausgeschlossen ist, wie ja doch auch von einer Natur Gottes so oft die Rede ist, ohne deshalb schon Gott als Naturprincip denken zu müssen, weil er als Schöpfer derselben gedacht wird“ (A. a. O. S. 197.). Hiernach hätten wir also nun den Unterschied zwischen einer eigentlichen und einer uneigentlichen Natur zu machen, entsprechend dem Dualismus der Güntherschen Speculation: denn die vom subjectiven Geiste ausgeschiedene, ihm gegensätzlich gewordene Natur soll die eigentliche sein, wogegen im Geiste nur noch uneigentlich von einer Natur Rede kommen dürfe. Dem ist nun aber nicht so; vielmehr zeigt sich hier das Hauptgebrechen der Güntherschen Speculation in seiner Tiefe. Auch der Geist nämlich hat eine Natur im eigentlichen Sinne des Wortes, und das ist eben seine eigene Objectivität, und so begreift sich jetzt allerdings wohl, warum Günther, als welcher den objectiven Geist nicht kennt, auch von einer eigentlichen Natur des Geistes nichts wissen mag. Wie Günther die Begriffe nur als schematische Formen der ihm äußerlich gewordene Natur, aber nicht als eigentliche Realbegriffe im Geiste, zu fassen vermag, so wird ihm entsprechend hier auch die Natur zur bloß dualistischen Aeußerlichkeit für den Geist, und von einer andern d. h. geistigen Natur im Unterschiede von seiner dualistischen Körperlichkeit hat Günther gar keinen Begriff, denn sein speculativer Hauptgedanke bricht ab, ehe er bis zu dieser Idee vorgedrungen. Ebenso wenig scheint Günther darum auch mit der Natur Gottes im Reinen zu sein, die doch auch im eigentlichen Sinne so zu nehmen ist, ohne daß man gleich befürchten müßte, Gott als Schöpfer mit der Güntherschen dualistischen Natur zu confundiren. Die Wichtigkeit dieser Bemerkungen über die objective Natur des Geistes im eigentlichen Sinne, die bei Günther mit der Natur Gottes zusammenfällt und darum nicht

zur Schöpfungsidee führt, wird noch auffälliger, wenn wir nun auch sehen, wie Günther seine dualistischen Extreme im Menschen zusammentreffen läßt. Zu dieser weiteren Verfolgung des Geistes und der Natur im Menschen nöthigt uns insonders auch noch der Umstand, daß Günther eben aus dem Zusammensein beider im Bewußtsein des Menschen den Uebergang zur speculativen Gottesidee gewinnt.

Hier aber, wo wir nun die tiefsten Aufschlüsse über das Leben der Creatürlichkeit, die der Mensch allseitig repräsentirt, erwarten dürften, läßt uns Günther ganz rathlos: denn die Weise, in der er die substanziellen Gegensätze seines Dualismus vermittelt zu haben meint, ist, nach speculativem Maaßstabe gemessen, in Wahrheit noch weniger als gar keine. Heißt es nämlich: „Der Mensch ist Vereinwesen (Synthese) von Geist- und Natur-Leben“, so befremdet uns der Ausdruck zwar noch nicht; er ist das Resultat der Güntherschen Dualisirung zwischen subjectivem Geiste und materieller Natur. Hören wir aber dann nicht bloß, daß es bei dieser Synthese bleiben soll, sondern sogar: „Der Mensch ist demnach auch eine — zusammengesetzte Größe im Universum, das als Dualismus der Substanzialität von Natur- und Geistesleben, in ihm zur Einheit organisch sich verbindet“: so muß Jeder, der einen Begriff von speculativer Vermittlung substanzieller Gegensätze hat, diesen schroffen Abschluß der Güntherschen Speculation unerträglich finden. Und doch darf Günther den harten Sinn dieser Sätze nicht aufgeben; sein System ist von Hause aus nur auf ein solches dualistisches und synthetisches Zusammensetzen bedacht, das ist sein eigentlicher Kerngedanke, es hat principiell keinen andern. „Der Mensch ist eine zusammengesetzte Größe im Universum!“ Der Satz hat in der Sphäre der Reflexion freilich seine volle Wahrheit, aber in der auf die reelle Einheit gehenden Speculation dürfen sich doch keine Zusammensetzungen mehr hören lassen. Diese von Außen herantretende Bearbeitung des Menschen, die wohl geradezu eine mechanische Composition genannt werden müßte,

hat mit der speculativen Idee vom Menschen noch gar nichts gemein; denn nur der subjective Geist, der aus der Natur in sich reflectirende Geist ist es, der in Güntherschem Sinne einen Dualismus zur Natur, die er außer sich hat, an sich trägt, und nur dieser formelle Geist kann darum auch mit der ihm fremden Natur als synthetische Zusammensetzung im Menschen gedacht werden. Und bleibt die Speculation, wie die Günthersche, auf diesem Standpunkt ein für allemal zurück, so muß der Mensch als zusammengesetzte Größe gedacht werden, denn diese Speculation muß den Gegensatz der dualistischen Substanzen unvermittelt stehen lassen. Und so hat Günther vollkommen Recht, wenn er in seiner Sphäre sogar bis zu dem harten Ausspruche fortgeht, daß jeder Versuch, die Kluft zwischen seinem Dualismus irgend wie auszufüllen, ein Ding der Unmöglichkeit sei. Die Wechselwirkung, meint er, zwischen Geist und Natur sei allerdings als Thatsache zuzugeben; aber hier „greife fremdartiges Sein ineinander, und das Wie des Vorganges sei nicht zu begreifen. Darum läßt sich die Psychologie an der Unmittelbarkeit der Thatsache genügen, und der Theologe an dem Willen des Creators, in seiner durchgeführten Unterscheidung im Offenbarungsfactum nach Außen" (Vorsch. 1. Abth. S. 196. [1. Aufl.]). Aber wie kommt doch Günther zur Annahme dieser Thatsache? Offenbar durch eine petitio principii. Denn wer erst bis zu der Behauptung fortgeht, Geist und Natur seien als substanzieller Dualismus schlechthin verschiedene und geschiedene zwei und kommen nur durch äußere Zusammensetzung im Menschen einander nahe: der bringt es nimmermehr zu irgend einem Begriffe von Einheit beider, wenn nicht, wozu Günther am wenigstens geneigt sein kann, gerade die Grundannahme des dualistischen Gegensatzes erst wieder aufgehoben werden soll. Die Thatsache der Wechselwirkung ist daher hier nur Täuschung, weil selbst „der Wille des Creators" das Unmögliche nicht möglich machen kann, die Einwirkung nämlich von Heterogenem auf schechthin Heterogenes; wohl aber läßt dieser deus ex machina, den zuerst Carte-

sius zwischen die Gegensätze geschoben, uns sehen, daß auch Günther wenigstens eine Ahnung von der Nothwendigkeit eines den Dualismus der Weltsubstanzen vermittelten Dritten haben mußte. Aber die Ahnung hat sich bei ihm auch in seinen letzten Schriften so wenig noch zur Klarheit des Gedankens geläutert, daß er allen dergleichen Vermittlungsideen hier auf einmal den Garaus machen möchte.

„Es gehört, sagt er, eine seltene Naivetät des Denkens zu dem Projecte: qualitativ verschiedene Lebensprincipe durch ein drittes Princip in eine Lebensgemeinschaft zu versetzen. Denn dieses dritte ist entweder abermal ein Qualitativ-Verschiedenes von Beiden oder nicht, etwa als Verwandtes mit Beiden .... Dem ganzen Projecte liegt offenbar die Voraussetzung aus der cartesischen Metaphysik zu Grunde, nämlich: die Unmöglichkeit einer gegenseitigen Einwirkung qualitativ verschiedener Substanzen" (Euryst. und Herakl. S. 430.). Diese Unmöglichkeit ist nun auf dem Güntherschen Standpuncte einmal da, weil die zwei qualitativ verschiedenen Begriffe von Geist und Natur daselbst nie in Einem gemeinschaftlichen Begriffe, als der der Wechselwirkung wäre, gedacht werden können; eine Speculation aber, die ohne diesen dritten Vermittlungsbegriff erhoben zu haben, die Wechselwirkung dennoch annehmen wollte, würde eine hier weder gerechtfertigte noch zu rechtfertigende Voraussetzung machen. Und diese macht die Günthersche wirklich. Was aber die „seltene Naivität der Vermittlung" betrifft, so ist das Naive bei mechanischen Zusammensetzungen freilich nicht am rechten Orte; aber sonderbar ist darum doch die Meinung, als wenn Andere, die über den formellen Dualismus von Günther hinausgehend, eine reelle Vemittlungsidee zu gewinnen suchen, noch irdend ein wildfremdes Drittes haben wollten, welches seinen dualistischen Extremen von Außen angepaßt werden soll. Das wäre in der That eine seltene Naivität! Weil Günther selbst der ursprünglichen und darum reellen Einheit von Geist und Natur im Gesichtskreise seiner Speculation nicht begegnet, sondern vielmehr den Menschen nur äußerlich zusammensetzt, so

überträgt er diese mechanische Ansicht, mit der es nie zu einer speculativen Einheit kommen kann, auch auf die Andern über und läßt die Bekenner einer speculativen Vermittlungsidee zwischen Geist und Natur sich auf's Erdenken und Erfinden verlegen, ob es ihnen wohl gelänge, einmal ein Drittes herauszubringen, welches in seinen dualistischen Gegensatz gleichfalls äußerlich mechanisch eingefügt werden könnte. So argumentirt Günther in der Reflexion, vom Einen zum Andern hin und herüber springend, ohne der vermittelnden Einheit habhaft werden zu können. Man hat sich indeß, weiter gehend, zu überzeugen, daß der Gegensatz von Geist und Natur im Menschen ursprünglich oder an sich schon durch den vermittelt ist, in dem Alles geschaffen worden, was da geschaffen ist; und daß daher die speculative Wissenschaft das peinliche Wie zur Vermittlung ihrer gegensätzlichen Probleme nicht erst zu erfinden, sondern als vorgefundenes nur anzuerkennen habe. Dies kann aber nur dadurch geschehen, daß sie im Glauben über den formellen Dualismus des nur subjectiven Geistes, in dem Günther zurückgeblieben, hinausgeht. Dann, und nur dann, darf Günther hoffen, auch all den Widersprüchen zu entgehen, die sich in seinem schroffen Dualismus zusammenhäufen müssen. „In jedem dualistischen Systeme gibt sich sein Grundmangel durch die Inconsequenz das zu vereinen, was einen Augenblick vorher als selbstständig, somit als unvereinbar erklärt worden ist, zu erkennen. Wie so eben das Vereinte für das Wahrhafte erklärt worden ist, so wird sogleich vielmehr für das Wahrhafte erklärt, daß die beiden Momente, denen in der Vereinung als ihrer Wahrheit das Für-sich-bestehen abgesprochen worden ist, nur so, wie sie getrennt sind, Wahrheit und Wirklichkeit haben" (Hegel, Encyklop. §. 60.).

Die Idee Gottes.

Daß der Weg aus der Creatur zum Creator speculativ durch den Menschen gehe, anerkennt auch Günther. Nun aber ist die Schöpfung mit ihrem Schöpfer ursprünglich durch den Gottmenschen vermittelt; daher auch die Speculation, die keine Wahrheit

erfinden will, nicht unmittelbar aus dem Menschen zu Gott hinauskommen kann. Und thut sie dennoch diesen unvermittelten Schritt, so greift sie neben die Wahrheit und zieht nicht den Gottmenschen, sondern Gott selbst zur Vermittlung von Geist und Natur in die Welt herab. Diesen unvermittelten Schritt hat aber Günther wirklich gethan: und darum können wir ihn, der gegen Andere so freigebig mit der Beschuldigung des Pantheismus ist, gerade am wenigsten von diesem Ehrennamen der neuern Philosophie frei sprechen. Denn Gott, wir wiederhohlen es, geht nicht unmittelbar selbst zur Welt über, wie es der Hegelsche Monismus des Gedankens will, der Alles aus nur Einem Begriffe deducirt; und Gott setzt auch nicht sprungweise eine Welt außer sich, wie es dem Güntherschen Dualismus gefällt, der diese zwei Begriffe so lange unvermittelt nebeneinander denken kann, bis sich Gott selbst wieder in's Mittel schlägt. Diese beiden speculativen Einseitigkeiten sind nur erst wieder die isolirten Momente der vollen Wahrheit, in der sie selbst darum aufhören einseitig zu sein: denn es gibt einen Pantheismus, den auch der ächte Dualist nicht scheut, weil es einen Dualismus gibt, dessen sich der Pantheist nicht zu schämen hat. Und das ist die reelle Einheit Gottes und der Welt im Gottmenschen als Mittler zwischen beiden, weil sich in ihm der Schöpfer mit seiner Schöpfung ursprünglich vermittelt hat. Wie darum Gott durch den Gottmenschen zum Menschen herabkommt, so kann umgekehrt der Mensch auch nur durch den Gottmenschen wieder zu seinem Gott kommen. Jetzt zur Sache.

Von Günther hören wir zuvörderst, „daß kein Individuum sich als Ich denken kann, ohne Gott mitzudenken, ... und daß wie der Mensch als Philosoph sein Ich, so seinen Gott verstehe, die gedankenlose Frömmigkeit mag gegen diese Behauptung fortan sich ereifern, wie es ihr bisher beliebt hat" (Just. Mil. S. 341, vergl. S. 23.). Ohne weitern Commentar indeß nur die Bemerkung: daß da, wo der Maaßstab des Erkennens, den das Ich an sich selber gewinnt, nicht bis zum Ende reicht, auch die entsprechende Gottesidee noch keine zureichende sein könne. Also:

„Wir sind einig, daß, wo kein Ich, da kein Gott, ja mit dem Beisatze: daß, wie das Ich, so auch der Gott gedacht und erkannt werde“ .... weil wenn die Creatur sich erkennt, erkennt sie Gott — so weit und so tief — als sie selber die Dimensionen ihres Daseins erkannt hat“ (Günther, Thom. a. Scrup. S. 297, u. 218.). Vortrefflich! Aber nach welchen Dimensionen hat denn der Günthersche Maaßstab das menschliche Ich ausgemessen? Wir wissen es ja: Günther kennt in allweg nur den endlichen, subjectiven Geist im Menschen; nach diesem allein muß er darum auch seine Gottesidee bemessen haben. Bis zum objectiven Geiste, d. h. bis zur Natur des Geistes im eigentlichen Sinne, — so weit und so tief ist Günther nicht vorgedrungen; die Folge ist darum hier, daß ihm Gott mit der objectiven Natur des subjectiven Geistes identisch zusammenfällt.

Das entscheidende Moment nämlich, von dem aus sich Günther im Menschen zur Gottesidee erhebt, ist die in der Entwicklung des Selbstbewußtseins sich offenbarende Bedingtheit, die den Gedanken bis zur Idee des Unbedingten über den Menschen hinaus forttreibe. „Was nicht durch sich erscheinen, kann noch weniger durch sich sein, — und daher: was nicht durch sich erscheint, ist auch nicht durch sich, — folglich durch ein Anderes, was in letzter Instanz Etwas ist, das durch sich ist, und durch sich erscheint“ (Süd. und Nordl. S. 144 ff.). Und müßte man nun auch mit diesem Uebergange aus dem bedingten Selbstbewußtsein des Menschen zu einem Absoluten einverstanden sein, so muß diese gewonnene Idee doch nicht schon gleich die Idee Gottes sein. Der Gedanke, der den endlichen Geist überschritten, ist darum noch nicht sofort bei Gott angekommen. Der Mensch findet sich ja da, wo Günther mit ihm stille steht, nur erst in seiner Subjectivität bedingt, weil als Subject nicht durch sich selbst in die zuständliche Erscheinung tretend; die Folgerung darf also auch zunächst nur sein, daß er als Subject nicht durch sich selbst ist, sondern ein absolutes Subject über sich hinaus anzuerkennen habe, welches aus und durch sich

sich selbst sich entwickelt. Und diese unsre Ansicht von der Günherschen Sache bekennt auch Günther anderswo selbst als die seinige, indem es da vom Menschengeiste heißt: „er erscheint nicht nur nicht durch sich, sondern er gewinnt sich auch nicht aus jener Erscheinung als Object, wohl aber als Subject, als Sein für sich, und dieses ist die nothwendige Folge seiner Bedingtheit im Sein" (Just. Mil. S. 358.). Was für eine Bedingtheit im Sein des menschlichen Geistes kann also bei Günther allein gemeint sein? Offenbar nur die des subjectiven Geistes, von der ja mit einer besondern Betonung allein und ausdrücklich die Rede ist. Also gemeint ist nur erst der Uebergang aus dem endlichen Subjecte in ein absolutes Subject, und auch dieses sagt Günther selbst wieder geradezu. „In dieser Realität also des Gottesgedankens außer und über dem Geiste und hiemit zugleich über der Natur besteht die eigentliche Transscendenz des letztern. Jene läßt sich auch als eine übergreifende Subjectivität ansehen insofern, als der Geist seine eigne Subjectivität nur dadurch begreift, daß er über sich hinausgreift in ein — absolutes Subject, das aber dieses nur sein kann indem es zugleich absolutes Object ist" (Euryst u. Herakl. S. 366 ff.). Dies heißt, mit Hegel zu reden, im Endlichen fallen subjectiver Begriff und objective Existenz als sich nicht entsprechend auseinander; im Absoluten aber sind beide Eins, denn dieses ist absolutes Subject-Object. Die Frage aber ist dann, ob jenes absolute Subject, in welches die endliche Subjectivität bei Günther übergreift, schon Gott sei? Und das ist nicht der Fall, weil der Uebergang nur erst ein subjectiver ist. Subjectiv oder formell ist der Günthersche Gott freilich ein anderer als sein Mensch; aber die objective Natur, die sich zur geistigen Subjectivität entwickelt, ist in beiden dieselbe. Das Anderssein zwischen beiden besteht hier nur darin, daß sich der Mensch in die Dualität der beiden Formalsubstanzen versetzt sieht, und so als subjectiver Geist die Natur sich objectiv äußerlich gegenüber hat; wogegen Gott als Realsubstanz das absolute Sub-

ject und als dieses mit dem absoluten Objecte identisch ist. „Ist das Sein und Leben Gottes nämlich vollkommene Subject-Objectivität, d. h. totale Identität des Subjects und Objects, so muß das relative Sein und Leben nur in der Unvollendung der Subject-Objectivität — folglich im Streben zur Vollendung bestehen" (Süd. u. Nordl. S. 216.). Der Grundfehler ist, daß Günther aus dem Menschen gleich unmittelbar zu Gott hinüberkommen will; die Folge aber ist, daß er darum nicht den Gottmenschen, sondern Gott selbst zur Vermittlung des endlichen Subjectes mit der dualistischen Natur herbeiziehen muß.

Das ist allerdings meine Gottesidee, wird nun Günther entgegnen; aber die Folgerungen auf Pantheismus, die sich daraus ergeben sollen, sind nicht auch die meinigen.

Auch ist uns gar nicht unbekannt, daß Günther schon im Voraus gegen diese Folgerungen protestirt hat; und doch müssen wir auf denselben bestehen, wohl erwägend, daß hier weniger in Betracht komme, was Günther gesagt habe, als was er folgerichtig hätte sagen sollen. Gesagt aber hat Günther: „Und so wie der Denkgeist über den Gegensatz von Geist und Natur Gott hinaussetzen muß; so kann er Gott auch nicht als die Synthese jenes Gegensatzes denken, — da der Mensch diese selber in Person ist" (Peregr. Gastm. S. 323.) Und an andern Stellen wird unsere Folgerung noch bestimmter abgewiesen (Just. Mil. S. 121. ff.; Vorsch. 1. Abth. S. 100 ff.). Aber was ist denn hiermit eigentlich gesagt? Offenbar doch nur, daß der Mensch allein eine Synthese aus zwei Substanzen sei, nicht aber auch Gott. Aber muß denn der Günthersche Gott nothwendig als die Synthese oder als eine zusammengesetzte Größe im Himmel, wie der Mensch auf Erden, gedacht werden, wenn er als absolutes Subject-Object die Identität der bedingten Formalsubstanzen ist? So haben wir nicht gefolgert, obschon Günther selbst einmal nicht ansteht, seinen Gott eine „zusammengesetzte Größe" zu nennen (Süd. u. Nordl. S. 146.). Der Günthersche Gott ist aber die Identität von Subject-Object, von Günther auch selbst sonst so genannt, wie der Mensch das bedingte Subject-Object in dem dua-

listischen Gegensatze des endlichen Geistes und der endlichen Natur. Nun läßt sich, setzen wir schließlich hinzu, allerdings zwar im Gottmenschen von einem absoluten Subject-Objecte reden, denn er ist dieses wirklich; auf Gott selbst übertragen, hat aber diese Rede gar keinen Sinn, wie das namentlich die Günthersche Trinitätslehre zeigt, in der selbst die drei Personen sich als These, Antithese und Synthese zusammengeben sollen. Wir halten dagegen die Persönlichkeiten nicht für zusammengesetzte, sondern für irrationale Größen, die sich nicht in Reflexions-Momente zerlegen lassen.

Natur oder Schöpfung.

Das Haupthinderniß, welches bis auf Hegel einer probehaltigen Schöpfungstheorie im Wege gestanden, war das Nichtdasein einer zureichenden Idee von der Weltnatur in Gott — vor der Schöpfung. Die Folgen dieses Mangels sind auffällig genug. Ein Gott, der sich, ohne eine Idee voraus zu haben, zur Weltschöpfung in Bewegung setzt, kann die Welt nicht mit Freiheit schaffen; Gott selbst wird dann zur Welt, indem er sich substanziell zu ihr entäußert. Wir dürfen nur an die Hegelsche Denkweise erinnern, die aus dem formlosen Sein = Nichts sich herabwälzend, in demselben Grade der Selstvollendbuug ihres Gottes entgegengeht, als sich die Welt in Form setzt; denn Gott ist da das Resultat dieser Entwicklung selbst, weil das abschließliche „Bewußtsein der Menschen von Gott das Bewußtsein Gottes von sich selbst ist." Es ist aber ein Hauptverdienst der Günterschen Speculation, diesen Mangel nicht bloß erkannt, sondern ihm auch in ihrer Weise abgeholfen zu haben. Der Günthersche Gott hat eine Idee von der Welt — ehe er an die Schöpfung geht, und diese Idee, die ihm aus dem eignen Selbstbewußtsein aufsteigt, realisirt sein Gott, wie Günther dafürhält, auch frei und schöpferisch, indem er eine Welt außer sich setzt, die nicht Er selbst ist. Es ist aber auch nicht schwer, einzusehen, warum grade die Günthersche Speculation endlich zu diesem schönen Vorzuge kommen mußte. Die so ganz eigenthümliche Stel-

lung, die sie in der Genesis des modernen Bewußtseins einnimmt, mußte sie darauf führen. Wer, wie Günther, dahin gekommen, wo der endliche Geist sich als Subject frei von der Natur weiß, weil „Inerlichsein = Freisein und dieses = Subjectivwerden ist," der muß dieses Verhältniß auch zwischen Gott und der Welt ansetzen, indem, wie auch Günther gesteht, sich das eine dieser beiden Verhältnisse speculativ allemal nach dem andern ausbeutet. Aber mit diesen Allgemeinheiten ist die Sache hier nicht abgethan; vielmehr haben wir uns jetzt specieller auf die Günthersche Creationsidee und auf ihren Unterschied von der Hegelschen Lehre einzulassen.

Wie kommt Gott zur Idee von der Weltennatur, und was ist der Inhalt dieser Idee? Günther antwortet: Wie der Mensch aus seinem Selbstbewußsein heraus zur Idee Gottes transscendirt, so geht Gott umgekehrt aus sich selbst zur Idee von der Welt und insonders vom Menschen über. „Uebersteigt, transscendirt sich der Geist selber, wenn er Gott denkt, und tritt diese Transscendenz unmittelbar (?) ein, sobald der Geist sich als bedingtes Sein gefunden; so muß ja auch mit gleicher Consequenz der Gedanke in Gott, der seinem Schöpfungsfactum zu Grunde liegt, als Transscendenz gedacht werden, nur jetzt in entgegengesetzter Richtung, d. h. von Oben nach Unten. Und in dieser Transscendenz, wenn sie sich metaphysisch nachweisen läßt, liegt die Begründung der Idee von der Welt, als einem außergöttlichen Sein und Daseyn" (Just. Mil. S. 356. ff.). Und über den Inhalt der Idee von der Welt heißt es dann insonders: „Die Weltennatur steht nach Wesen und Form im Verhältnisse der Contraposition zur Gottheit in Wesen und Form. Gott kann demnach jene nur in's Dasein gesetzt haben durch objective Realisirung eines Gedankens in ihm, der eine Negation seiner absoluten Ichheit war, folglich durch Realisirung seines göttlichen Nichtichs" (Peregr. Gastm. S. 356. ff.). Günther will also sagen: Indem Gott sich im Selbstbewußtsein als das absolute Ich, weil als absolute Identität von Subject und Object, findet, kommt er zugleich zur Idee seines Nichtich, welches ihm als Idee der Bedingtheit ge-

geben ist, eben weil es nicht die Idee von ihm selber ist; so wie umgekehrt der Mensch aus seinem bedingten Ich zum absoluten Ich Gottes übergreift. Verhält es sich aber einfach so mit der Idee von der Weltennatur in dem Güntherschen Gott, so haben auch wir nur unsere früheren Bemerkungen über die Gottesidee im Güntherschen Menschen zu contraponiren. Haben wir also früher erkannt, daß und warum die dualistischen Formalsubstanzen zur Idee eines absoluten Subject-Objects führen, so erkennen wir hier in gleichem Sinne, wie diese absolute Identität zum Bewußtsein jener substanziellen Dualität außer sich transscendire. Dies sind Correlatideen, von denen da, wo Günther steht, die eine nothwendig mit der andern gegeben ist. Auch denkt darum dieser Gott die Welt nothwendig als das Contrapositum seiner selbst, denn Gott ist die absolute Einheit, die, in den Dualismus der Formalsubstanzen besondert, sich im Relativen nach Außen kehrt. „In der Schöpfung ist also eine Umkehrung der Einheit, wie diese im göttlichen Selbstbegriff ist; die Welt ist das unum versum, und der Ort dieser Umkehr die universio" (Schelling, Posit. Phios. der Offenb. S. 540.).

Jetzt aber haben wir wohl nicht noch besonders anzugeben, wo es dieser Creationsidee eigentlich fehlt. Der speculative Gedanke kommt bei Günther nicht aus der hin- und hergehenden Bewegung heraus, so daß immer nur Theilganze, die einander suchen, sich zusammenschließen. Dies charakterisirt die Günthersche Speculation überhaupt. Zeigt uns Günther eine Idee auf, so zeigt er immer nur eine Halbheit, so nämlich, daß er alsbald auch eine Lücke an ihr herauskehrt, die sie zur Einseitigkeit herabsetzt und so den Gedanken nach der andern Seite als seinem Complementum fortteibt. So ist sein Geist die Kehrseite zu seiner Natur, weil jener das Insichsein ist, wie diese ihre Selbstentäußerung; daher postuliren sie sich gegenseitig, bis sie sich im Menschen als Synthese auch finden. Ganz in derselben hin- und herführenden Denkweise stehen nun auch Gott und Welt als Correlate und sich voraussetzende Halbheiten da, die sich äußerlich aneinanderhaben und ergänzen. Diese doppelseitige Denkart ist Günthern zur zwei-

ten Natur geworden, und er hat es hierin zu einer seltenen Meisterschaft gebracht, die sich unwillkührlich hervorthut. Sobald er den Nachdruck auf einen Gedanken legt, springt ihm sofort auch sein contraponirtes Seitenstück entgegen, weil es immer nur der Gedanke einer Hälfte ist, und Günther ist in seinem Elemente. Selbst seine schriftstellerische Darstellungsweise, die es darum vielleicht auch nicht zu einer systematischen Ganzheit bringen will, muß sich dieser fragmentarischen Setzung und Gegensetzung fügen, und geht dies bis in die äußersten Sonderthümlichkeiten des sprachlichen Ausdruckes fort. Insonders aber erwächst Günthern aus diesem Contraponiren eine seltene Gewandheit für die polemische Taktik. Hat er es mit einem Gegner zu thun, und dies ist für den, welcher zwischen Gegensätzen lebt, überall und immer der Fall, so sucht er seinem Widerpart gleich beim ersten Anlaufe von der Kehrseite aus den Wind abzuschneiden, und jener muß, wenn er sich die Wendung gefallen läßt, sofort die Segel streichen; oder es ist, indem der Contrast zu der gegnerischen Behauptung aufgegriffen wird, ein derber Witz, mitunter auch von seltener Naivität, der den Verblüfften gleich ad absurdum führen soll. Selten daher, sehr selten gefällt es Günther, sich mit seinen kritischen Ausstellungen auf den Standpunct des Gegners zu versetzen. Es ist eine „blos zersetzende, trennende Kritik, welche auch bei gründlichem Eingehen in eine fremde Denkweise doch immer zuerst das Abweichende derselben von der eignen Meinung aufsucht, und dies mit irgend einer hergebrachten Bezeichnung stempelt," wie schon J. H. Fichte die Günthersche Kritik kritisirt hat; — und diese Kritik ist von Günther da grade am schroffsten vorgekehrt worden, wo sie am wenigsten der Sache gemäß sein konnte, gegen diejenigen Creationstheorien nämlich, die über dem dualisirenden Zerlegen und Zusammensetzen hinaus eine tiefere reelle Einheit für die Daseinsweisen des Endlichen zu gewinnen suchten. Vielleicht gelingt es uns aber, das, was wir bis jetzt gewollt, an der speciellen Creationsidee, die Günther dem Menschen, als dem allseitigen Ebenbilde seines schöpferischen Gottes, zugedacht, noch näher zur Einsicht zu bringen.

Daß die Schöpfungsidee des Menschen, die eigentlich die Idee der Schöpfung überhaupt ist, ohne die zweiseitige Erhebung der Idee vom Gottmenschen zwischen dem Schöpfer und der Schöpfung speculativ unbrauchbar bleibe, haben wir schon ausgesprochen; hinzusetzen müssen wir aber jetzt, daß auch diese Vermittlungsidee nach den beiden inliegenden Momenten, der Gottheit und Menschheit, wieder zu einseitigen Ausdeutungen der Weltschöpfung verleiten könne. Und wirklich sind wir hier in dem Falle, auf diese vereinzelten Momente hinweisen zu müssen: denn Thatsache ist es in der neuern Speculation, daß katholischerseits der Menschensohn, wie auf protestantischer Seite der Gottsohn vorzugsweise das Geschäft der Vermittlung zwischen Gott und der Welt hat übernehmen müssen. Wir sagen vorzugsweise, und damit hat es die eigenthümliche Bewandtniß, daß die Einen den Gottsohn im Menschensohne untergehen lassen, wogegen die andern die Menschheit in der Gottheit des Mittlers vernichten. So reden sie dann zwar Beide noch von Beiden; aber entweder ist es doch nur ein vermenschlichter Gott, oder ein vergötterter Mensch, der ihnen bei der Schöpfungsidee aus der Noth hilft. Bei Hegel kommt es nicht zum geschöpflichen Menschen, und damit überhaupt zu keiner Schöpfung außer Gott, weil er die menschliche Natur mit der göttlichen im Gottmenschen identifizirt; wogegen Günther um seinen Gottsohn kommt, weil er ihn in der außer Gott seienden Menschheit dualistisch auseinander gehen läßt. Wir werden dies beweisen müssen, und dazu liegen die Acten vor.

Erdmann, der zur Popularisirung der Hegelschen Ideen bestimmt zu sein scheint, hat über die Transscendenz Gottes zur Schöpfung des Menschen interessante Erklärungen gegeben. Um nämlich die Uebereinstimmung der Hegelschen Speculation mit dem Christenthum zu zeigen, bindet er bei dem Paulinischen πρωτοτοκὸς πάσης κτίσεως an, und dieser Punct ist nicht übel gewählt. Dann heißt es: „Der Logos ist also die Natur in Gott. Nun aber ist er doch nichts anderes, als der gewußte Gott, das Ebenbild Gottes, und als solches mit Gott identisch. Es wird also end-

lich der Logos sein, und also gewußt werden, als der Coincidenzpunct von Natur und Gott. Dieser Coincidenzpunct nun ist das, was eben sowohl Welt oder Natur ist, als auch Gott, d. h. der endliche Geist, der Mensch. Gott ist wesentlich Mensch, es gehört zu seinem Begriffe Mensch zu sein" .... Also folgt: „daß Gott ohne Menschheit nicht Gott wäre, und daß ebenso — die Menschheit ohne die er nicht Gott wäre, gefaßt werden muß als die von der äußerlich erscheinenden Menschheit unterschiedene — in Gott seiende, die sich zu jener verhält wie der κόσμος νοητὸς zum κόσμος αισθητὸς. Nur in der Identität mit der Menschheit, d. h. als Gott-Mensch, ist Gott wirklich Gott" (Erdmann, Natur oder Schöpfung, S. 86. ff.). So weit Erdmann. Was uns indeß gleich auffällig sein muß, das ist die hier angenommene Identität Gottes mit dem Menschen im Gottmenschen, die Hegel freilich nicht aufgeben kann, die aber dennoch aufzugeben ist, wenn anders die Speculation es auch zu einer geschöpflichen Menschheit außer Gott bringen soll. Allerdings spricht Erdmann vorerst nur von der Menschheit in Gott, unterscheidet diese bestimmt von der erscheinenden Menschheit; aber wenn selbst in Gott die menschliche Natur mit der göttlichen des Logos als identisch angesetzt wird, so gestehen wir, zwei Begriffe, die zugleich identisch sein sollen, nicht denken zu können. Sind die beiden Naturen im Logos identisch, d. h. ist es dieselbe Natur da wie hier, so ist entweder Gott selbst nur als Mensch, oder umgekehrt der Mensch nur als Gott zu denken; aber zu dem freilich peinlichen Gedanken eines Gottmenschen kommt es bei dieser Annahme nicht. Auch der Mensch in Gott muß also, eben weil er Mensch ist, schon eine menschliche Natur haben, die mit der göttlichen nicht mehr als identisch, sondern nur als Eins anzusetzen ist. Und der Unterschied wäre? Es ist keine Identität oder Dieselbigkeit der beiden Naturen, sondern eine Zweiheit der Naturen zur Einheit der Person: und diese ist der Gott-Mensch. Dagegen aber ist dies das Grundgebrechen des speculativen Protestantismus, insonders der Hegelschen Schule, daß sie die Dualität allüberall nicht

zur positiven Einheit der Person vermittelt, sondern in einer allen Gegensatz an sich negirenden leeren Identität vermischt und aufhebt. Hegel identificirt die beiden Naturen im Logos, weil es ihm mit seiner nur immanenten Dialektik des sich selbst auslegenden Begriffs nicht gelingt, aus der innern Selbstentwicklung des göttlichen Selbstbewußtseins in die für Gott transscendente menschliche Natur des Logos hinauszukommen. Und dennoch will Erdmann zu einer Schöpfung außer Gott hinasgekommen sein.

„Das Moment der Besonderheit in Gott war als das Gott gegenüberstehende die Welt, die Natur und der endliche Geist in Gott gewesen. Damit daß es so das Herausgesetzte geworden, hat es, dessen Wesen bis dahin ideale Innerlichkeit war, itzt den Charakter der Aeußerlichkeit bekommen, deren Formen Raum und Zeit sind: mit jenem Heraustreten wird daher jene Welt in Gott zur zeitlich räumlichen, d. h. daseienden Welt. Den Act aber, wodurch sie dies wird, wodurch sie aus Gott herausgesetzt wird oder sich setzt, nennen wir Schöpfung derselben" (Erdmann, a. a. O. S. 107.). Sehr weislich spricht Erdmann erst von einem Heraussetzen, dann von einem Heraustreten und endlich von einem Sichsetzen der Welt aus Gott: denn es dürfte schwer sein, für eine Sache, die gar nicht da ist, den rechten Ausdruck zu finden. Vorerst nämlich sieht man nicht, warum doch „das Moment der Besonderung in Gott" d. h. die consubstanzielle Zeugung des Gottsohnes aus der göttlichen Natur, sich „von der allgemeinen göttlichen Substanz trennen und aus dieser heraustreten müsse", wie Erdmann obige Stelle einleitet. Das läßt sich, um aus der göttlichen Natur in die Schöpfung herabzukommen, leicht wohl sagen; aber es ist auch nicht die mindeste Nöthigung zu dem Gedanken da. Wie soll doch Gott hier zu der Nachaußensetzung seines ihm consubstanziellen Sohnes kommen können, und bis zu dem Grade, „daß dieser nicht mehr in ihm existire", sondern als Schöpfung außer ihm existire? So lange der Sohn noch Gottsohn ist, bleibt eine derartige Entäußerung vollends unmöglich,

indem der nach Außen zu setzende dann ja immer noch mit Gott consubstanziell ist. Eine Setzung des Sohnes außer Gott wäre nur dann denkbar, wenn mit der göttlichen Natur auch eine menschliche im Sohne gedacht werden müßte, was aber Hegel grade in Abrede stellt. Aber gesetzt, es geschehe hier, was nicht geschehen kann, gesetzt also, Gott setze seinen Sohn wirklich „aus dem göttlichen Wesen heraus", so kommt ja Gott, indem er eine Welt schafft, zugleich um seinen eignen Sohn, weil dieser als Schöpfung nun nicht mehr „in ihm existirt und eben deswegen nicht mehr als der Gott Consubstanzielle erscheint". Zu dieser Katastrophe wird sich aber auch nicht leicht eine Speculation verstehen wollen: und darum bleibt nur die Eine Möglichkeit, um aus Gott speculativ in die Welt herauszukommen, daß nämlich die menschliche Natur mit der göttlichen im Mittler Logos nicht als substanzielle Identität, sondern als ursprüngliche persönliche Einheit angesetzt werde. Die menschliche Natur im Logos ist die Brücke für den speculativen Gedanken, die ihn aus der Natur des göttlichen Selbstlebens in die Schöpfung des erscheinenden Menschen herüberführt. Daran fehlt es aber in der Speculation des Protestantismus zur Stunde noch ganz und gar, weil in ihr das ideelle Moment des Gedankens die Rechte des reellen einseitig verschlungen hat.

Nicht ohne Absicht haben wir über die Schöpfungstheorie, wie sie jetzt außerhalb des Katholizismus gepflegt wird, so angelegentlich berichtet; die andere Einseitigkeit, auf die sich Günther geworfen, wird nun eben so grell in den Vordergrund treten können. Um nämlich nicht auch die Menschheit in der Gottheit zu vernichten, hat Günther es vorgezogen, die Gottheit des Sohnes umgekehrt in dem erscheinenden Menschengeschlechte sich zersplittern zu lassen. Der Katholik konnte sich in den Gegensätzen der Reflexion nicht verhehlen, daß die Hegelsche Schöpfung, als Setzung des Sohnes außer Gott, ein leeres Wort geblieben, weil die sogenannte Schöpfung bei Hegel nicht aus der immanenten Zeugung des Gottsohnes herauskomme; diese Identität zu die beiden

Momente zu dualisiren mußte daher auch hier wieder die Hauptarbeit der Güntherschen Speculation sein. So aber gerieht Günther, weil auch ihm die volle Bedeutung des Gott-Menschen als Mittlers für diese Frage entging, in den unvermittelten Dualismus von Zeugung und Schöpfung und zwar in den Formen des Raumes und der Zeit, in der erscheinenden Menschheit. Auch auf dieses Extrem werden wir uns also noch besonders einlassen müssen.

Die Coincidenz der Zeugung mit der Schöpfung des Menschen ist dem Güntherschen Dualismus gemäß diese: „Jeder, der den Menschen als die Synthese von den Antithesen des relativen Seins, von Geist und Natur, annimmt, wird auch, von demselben Standpuncte aus, nichts gegen die Verbindung der Generation mit der Creation in der Fortpflanzung des Menschen einzuwenden haben .... Der Creationsmoment von Seiten Gottes in Bezug auf den Geist coincidirt also mit dem Zeugungsmomente von Seiten des Menschen in Bezug auf den Leib, jener als unmittelbare, dieser als mittelbare Setzung Gottes, „wovon jener nothwendig mit diesem eintreten muß, so lange Gott den Menschen, als Synthese von Geist und Natur, erhalten wissen will" (Günther, Vorsch. 2. Abth. S. 145. ff.). Da haben wir alle Momente, die sich auch bei Erdmann zusammenfanden, selbst bis zum wörtlichen Ausdrucke beibehalten; aber aus der Identität im Gottsohn in die dualistische, endliche Menschheit übersetzt. Ein Extrem hat nur das andere zu Tage gerufen. Günther hat sofort und immer nur den synthetischen Menschen außer Gott, wie er in der Erscheinung da steht, vor Augen; von einem „Adam Kadmon", von einem „Urmenschen in Gott selbst", der nach Erdmann sogar „ein Moment in Gott ist", von einem Menschen, „ohne den Gott nicht Gott wäre", findet sich bei Günther keine Spur, weil er als Dualist die Creatur in ehrbarer Entfernung von ihrem Creator halten zu müssen glaubt. Der Unterschied ist zu auffällig, als daß es noch weiterer Erklärungen bedürfte. Aber, müssen wir nun fragen, kommt denn der Günthersche Gott, indem er die Zeugung

mit der Schöpfung coincidiren läßt, besser zum Ziele? Setzt er wirklich, was der Hegelsche nicht konnte, eine Menschheit, und damit eine Welt überhaupt, außer sich? Dies wird offenbar davon abhängen, ob sich die Vermittlungsidee zwischen Gott und der Welt bei Günther wirklich als die vollgültige Idee des Gottmenschen geltend gemacht; oder ob, wie wir schon vorandeuteten, Günther nur, Hegel gegenüber, die extreme Einseitigkeit des Menschensohnes für sich herbeigezogen habe. Und Letzteres ist in der That der Fall.

Auf die Schöpfungsidee, die zugleich seine Lieblingsidee ist, kommt Günther sehr oft und unter verschiedenen Wendungen wieder zurück. Aber schon der Wechsel des Ausdrucks zeigt, wie schlüpfrig es hier mit seiner Speculation bestellt ist. Bald nämlich, heißt es, behandelt Gott den Menschen „nach der Idee, d. h. nach dem ursprünglichen Gedanken im Verstande Gottes" (Peregr. Gastm. S. 319.); bald aber auch, „der Mensch ist seiner Idee nach, d. h. kraft des Gedankens oder der Vorstellung Gottes von ihm, der Repräsentant aller Creatürlichkeit" (Süd u. Nordl. S. 161.); und endlich ist „der Urgedanke von allem creatürlichen Sein und Leben eine Idee oder Anschauung" (A. a. O. S. 213.). An diesen vieldeutigen Bestimmungen der Vermittlung zwischen Gott und der Welt wollen wir indeß keinen Anstoß nehmen; Ungenauigkeiten dieser Art, die bei Hegel so glücklich vermieden werden, muß man Günther der sonst trefflichen Sache wegen zu gut halten. Uns bleibt aber doch die Frage, was denn die Günthersche Vermittlung zwischen Gott und der Menschheit eigentlich sei: ob Idee, Begriff, Vorstellung oder Anschauung? Wir können im Allgemeinen fragen, hatte der Günthersche Gott in dem ursprünglichen „Gedanken seines Verstandes" schon einen wirklichen Menschen, oder war es vor der Schöpfung nur der mögliche Gedanke von der Menschheit, die noch nicht wirklich war? Für Günther, wir wissen es, ist diese Frage wirklich ganz überflüssig; sein Gott schafft den Menschen außer sich, den wirklichen also nach dem erst nur möglichen Gedanken. Wir wollen darum auch gleich erinnern,

daß wir die Frage im Rückblick auf den Hegelschen Menschen gestellt haben, der von Ewigkeit ist, weil er der Mensch in Gott ist, ehe der Günthersche Mensch erscheint. Und dann sehen wir, kommt Günther von der andern Seite in's Gedränge. Denn was soll es doch heißen, wenn er uns von „einem ursprünglichen Gedanken (von der Menschheit) im Verstande Gottes" spricht, diesen Gedanken aber als bloße Möglichkeit faßt, weil er noch auf seine Wirklichkeit zu warten habe? Wir wenigstens halten solche realitätslose Gedanken in Gott, wie sie der Dualist bekennt, auch dann noch für unmöglich, nachdem wir die Identität des Denkens mit der Realität im Hegelschen Sinne schon aufgegeben. Es liegt eine dritte Denkweise in der Mitte. Gott ist kein Pantheist, aber darum auch nicht nothwendig schon ein Dualist; Gott hat ein eignes System im Verstande, sein ursprünglicher Gedanke von der Welt ist der Logos als — Gottmensch, den die Hypostasirung der Hegelschen Logik nach der einen, und die Dualisirung des Güntherschen Formalbegriffs nach der andern Seite hinaus zum Extreme verzerrt. Oder ist es nicht andem, daß Günther hier sogar seinen Dualismus in Gott selbst überträgt? Denn was soll jener Gedanke, der noch ohne Realität ist, im absoluten Subjecte seines Gottes noch sein, wenn es nicht wieder die Güntherschen abstracten Formalbegriffe sind, an denen auch der endliche Geist nur erst die Möglichkeit der nicht schon inliegenden Wirklichkeit hat? Der Günthersche Gott hat, wie der Günthersche Mensch, abstracte Begriffe, und diese dienen ihm zur Vermittlung zwischen sich selber als Subject und der objectiven Natur.

Gegen dieses unser Urtheil, wir wissen es abermals, wird Günther sofort protestiren. Oder haben wir nicht vernommen, daß sein Gott den Menschen „nach der Idee die er ursprünglich im Verstande gehabt", behandle? Wie können wir also diese Idee so unberufen zu einem realitätslosen abstracten Formalbegriffe degradiren wollen? Wir antworten erstens wieder, daß in solchen Fällen nichts darauf ankomme, was die Speculation gesagt habe, sondern alles darauf, was sie folgerichtig hätte sagen

sollen. Wollte man sich aber dennoch hier am Gesagten halten, so hatten wir ja bei Günther nicht bloß eine Schöpfungsidee, sondern auch eine Anschauung, und gar eine Vorstellung von der Welt in Gott, die bekanntlich noch weniger als ein Formalbegriff ist. Zweitens aber berufen wir uns auf Günthers eigne Unterscheidung des Formalbegriffes von der Realidee, und fragen, warum sich denn im absoluten Geiste das Verhältniß, um andere Zwecke zu erreichen, nun gradezu umkehren soll? Die Idee, lehrt Günther, ist kein formeller Gedanke ohne Realität, denn die Idee geht nach Innen auf das reelle Selbstbewußtsein des Ich; wogegen der Begriff, weil er als solcher seine Realität nicht schon mitbringt, immer nur ein nach Außen gekehrter Formalgedanke sein soll. „Der Gedanke des Ich verdient allein den Namen der Idee, der Selbsterfassung des Seienden, um den Unterschied zu bezeichnen zwischen ihm und dem Gedanken vom Allgemeinen, dessen Inhalt nur das Gemeinsame in den Erscheinungen ist, die sich in ihm zusammenfassen, und darum auch nur den Namen des Begriffs verdient" (Euryst. u. Herakl. S. 184. ff.). Verhält es sich aber so, dann möchten wir wissen, ob denn der Günthersche Gott, indem er nach Innen sich selbst als Sein erfaßt, den Begriff in Anwendung bringe, damit er die Idee von der Creatur in seinem Verstande nach Außen kehren könne? Ist der Günthersche Gott vielleicht auch in diesem Stücke das Contrapositum zum Menschen? Wenn aber Günther diesen umgekehrten Haushalt, um seine Ideenlehre nicht selber zu ruiniren, nicht gutheißen mag, sind wir dann nicht einig, daß sein Gott keine reelle Idee, sondern nur einen formalen Abstractionsbegriff von der Schöpfung im Verstande vorausgehabt? Doch wozu alle diese kostspieligen Explicationen über verfehlte Inconsequenzen, da ja authentische Selbsterklärungen der ächtesten Art zu haben sind. Denn drittens endlich sagt Günther in einem unbewachten Augenblicke selbst: „Mit dem Gedanken vom Nicht-ich in Gott ist nur erst der — formale Gedanke von der Welt gefunden. Dieser Gedanke aber als formaler ist noch — ohne objec-

tive Realität. Daß er nur von der Gottheit selber realisirt oder substanzialisirt werden könne, wenn er überhaupt zu realisiren ist, liegt am Tage" (Just. Mil. S. 359.). Aber jetzt liegt auch noch Anderes am Tage! Der ursprüngliche Gedanke im Verstande des Güntherschen Gottes ist ein „formaler Gedanke noch ohne objective Realität", ein Gedanke, der noch nicht „substanzialisirt" ist: und dies heißt für den Verstand des endlichen Geistes, er ist nur ein Formalbegriff. Oder nennen wir die Sache, die ihre bloße Formalität nun nicht länger verbergen kann, immer noch nicht mit dem rechten Namen? Ist der Name des Begriffs doch noch nicht an seiner Stelle? Die Entdeckung, wir glauben es, müßte Günthern freilich sehr ungelegen kommen; aber der prosaische Schöpfer-Verstand ist nun einmal da, und der Fehler ist nicht zu verbessern. „Und so ist demnach kein Moment realer Selbstaffirmation in Gott, ohne formale Negation, die alle zusammen den Einen Gedanken eines Nicht-Ich Gottes, d. h., eines göttlichen absoluten Nicht-ichs bilden, d. h., sich als — absolutes Abstractum im Leben Gottes gestalten. Kurz: Gott gewinnt zugleich den formalen Begriff von Sich selber, während er die reale Idee von Sich selber durchsetzt" (Süd. u. Nordl. S. 214. ff.). Wir haben nichts mehr hinzuzusetzen: der Günthersche Gott ist das absolute Subject des Güntherschen Menschen, und sonst nichts.

Und täuschen wir uns nicht, so muß Günther auf diesem Höhepuncte seiner Speculation die Unmöglichkeit seiner subjectiven Ideenlehre doch wohl selbst wenigstens stark gefühlt haben. Die totale Umstellung des besonders in seiner Polemik so rücksichtslos geltend gemachten Verhältnisses zwischen Idee und Begriff, worauf auch im Principe sein ganzes System sich niedergelassen, diese Umstellung, die er anderweitiger Zwecke wegen im Gedankenkreise seines Gottes vornehmen mußte, ist der offenkundigste Beweis dafür, daß die Wahrheit, die dies dem Güntherschen Menschen ist, es dem Güntherschen Gott nicht auch sein soll. Wir können uns denken, wie das unverholene aber consequente Bekennt-

niß, Gott habe vor der Schöpfung nur einen absoluten Abstractionsbegriff im Verstande gehabt, doch auf einmal gar zu unvortheilhaft gegen die Sprache der Philosophen aller Zeiten und Zonen, daß Gott die Welt nach Ideen geschaffen, abstach, und daß darum auch der Güntherschen Idee, wenigstens der Stellung nach, die gekränkten Rechte ihrer Universalität über die Grenzen des Selbstbewußtseins hinaus wieder eingeräumt werden mußten. Und dennoch blieb es beim bloßen Namen der Idee, weil der Gedanke von der Menschheit in dem Güntherschen Gott vor der Schöpfung ein — „substanzloser Gedanke ohne Realität" bleiben mußte. Und wie bringt Günther diesen formalen Begriff von der Menschheit nach der Hand zur Realität außer Gott? Dadurch, daß Gott die Schöpfung des Geistes mit der Zeugung des Naturleibes beim dualistischen Entstehen des Menschen coincidiren läßt, wie wir das jetzt noch besonders zu untersuchen haben.

Um der Hegelschen Identität zu entgehen, läßt Günther den Menschen dualistisch auf zwei heterogenen Wegen ins Dasein treten. So mußte es kommen, weil auch ihm die vermittelnde Einheit zwischen Identität und Dualität unbekannt blieb. In schroff dualistischem Sinne heißt es darum: „Pflanzt sich aber der Geist nicht fort durch Zeugungsacte, so muß derselbe, wenn sich die Menschheit doch fortsetzt, durch Creationsacte Gottes in das Menschengeschlecht eintreten" (A. a. O. S. 223.). Die Natur, will also Günther sagen, ist gleich anfangs von Gott in ihrer Totalität geschaffen worden, und die geschaffene Ursubstanz tritt seitdem nur in äußere Existenz. So insonders auch in den Leibern der Menschheit durch geschlechtliche Zeugung. Dagegen aber, heißt es, ist es um die Menschengeister also bestellt, daß Gott sie zwar auch ursprünglich in einem Totalgedanken hatte; wirklich aber werden sie so in der Zeit geschaffen, daß die successiven Schöpfungen derselben mit den gleichzeitigen Zeugungen der Creaturleiber coincidiren. Zur Bekräftigung dieser seiner dualistischen Creationstheorie vom Menschen beruft sich Günther zu wiederholten Malen auf die zeitliche Geburt des Menschen Jesus

und

und auf die daselbst von Außen zusammentretenden Bestandstücke, weil der Repräsentant des erlösten Geschlechtes, der Menschensohn von Nazareth, seinem Geiste nach Creatur war, und nur seine leibliche Hülle aus dem Geblüte der Jungfrau hatte" (Vorsch. 2. Abth. S. 138.). Aber was ist dieser den Menschen Jesus äußerlich zusammensetzende Dualismus denn wieder andres, als nur das Extrem zu dem weltbekannten Hegelschen Monismus an dieser Stelle? Jesus, sagt Hegel, „wenn man sich der aus der natürlichen Zeugung hergenommenen Verhältnisse bedienen will, — hat eine wirkliche Mutter, aber einen ansichseienden Vater; denn die Wirklichkeit oder das Selbstbewußtsein und das An sich als die Substanz sind die beiden Momente, durch deren gegenseitige Entäußerung, jedes zum andern werdend, er als diese ihre Einheit ins Dasein tritt" (Hegel, Phänomenologie S. 567.). Hiermit sind Jungfrau und Vater zu logischen Begriffsmomenten erhoben; und Hegel hat im reinen Gedanken so vollkommen Recht, als Günther in der bloß empirischen Geschichte. Die reelle Einheit dieser Extreme, wir wiederholen es, entgeht der Identität wie dem Dualismus in gleicher Weise. Wir wissen schon, warum der Hegelsche Gott nicht aus seiner göttlichen Natur heraus zu einem Menschensohne kommen kann; sehen wir nun auch wie der Günthersche Gott in der Menschheit außer sich um seinen Gottsohn kommt.

Es fehlt auch dem Güntherschen Gott, um wirklich Weltschöpfer sein zu können, noch die persönliche Vermittlung des Gottmenschen zwischen sich als Schöpfer und der Schöpfung: dieser Gott hat nur einen substanzlosen Begriff von der Welt voraus, darum muß er sich substanziell selbst zur Welt entäußern, indem er in dem Prozesse der Menschwerdung als endlicher Geist und als endliche Natur erscheint. Diesen Doppelprozeß der universellen göttlichen Menschwerdung nennt Günther zwar die Coincidenz der natürlichen Zeugung mit der geistigen Schöpfung im Menschengeschlechte, und sollen diese beide außer Gott herausfallen; aber in Wahrheit sind dies die perpetuellen Geburtswehen des Güntherschen Gottes selbst

der hier als weltzeugender Gott aus dem objectiven Geiste, d. h. aus der Natur des Geistes heraus, Mensch wird. Dieses Urtheil wird so lange wahr bleiben, als Günther in seinem Gott nur einen substanzlosen Formalbegriff von der Menschheit, nur ein „absolutes Abstractum ohne objective Realität" zu denken weiß: denn eben dieser abstracte Begriff noch ohne substanzielle Realität ist es, welcher, wenn er in Gott die Vermittlung zwischen ihm als Creator und der creatürlichen Menschheit vertreten soll, nur dadurch zu seiner Realität außer Gott kommen kann, daß Gott seine eigne Substanzialität oder objective Natur in dieser abstracten Menschenform auszeugt und so selbst vom Himmel herab zur Menschheit wird. Die Mutter mag dann immer eine wirkliche sein; der an sich seiende Vater ist aber die objective Natur des absoluten Geistes, die Natur der Menschheit überhaupt. Wäre dagegen aber der vermittelnde Begriff von der Menschheit in Gott schon vor der Schöpfung ein Realbegriff im Verstande Gottes, d. h. ein Allgemeinbegriff von substanzieller Realität, und kein bloßer Abstractionsbegriff; so hätte der Güntherſche Gott an diesem seinem Nicht-ich schon einen reellen Inhalt, aus dem, und vielleicht auch durch den, die Menschheit außer Gott geschaffen werden könnte, ohne daß Gott seine göttliche Substanz selbst drangeben müßte. So viel hängt hier an der speculativen Erhebung des rechten Mittelbegriffs zwischen Gott und der Welt!

Warum aber, wird uns Günther angehen, muß sich denn mein Gott selbst substanziell vermenschlichen, da ich ihm doch bestimmt genug die freie Setzung der Natur überhaupt und die ebenso freie Schöpfung der Geister im Besondern überwiesen? Und wir antworten mit einer Frage von gleichem Gewichte: Warum konnte doch der Hegelsche Gott nicht zum Menschen werden, obschon von ihm ebenso nachdrücklich gesagt wurde, daß er seinen Sohn substanziell nach Außen gesetzt habe, damit er als Welt außer Gott existire? Das eine dieser Extreme hat vor der ganzen Wahrheit nicht weniger zu bedeuten, als das

andere, welches ihm nur einseitig entgegenarbeitet. Der Hegelsche Gott war nicht im Stande, eine Welt außer Gott als Schöpfung herauszusetzen, weil er, abgesehen von der Substanz des eignen Sohnes, den er als Welt setzen wollte, nicht auch noch einen Weltbegriff zur Vermittlung voraus-hatte; und der Günthersche Gott, als welcher freilich wohl zu dieser Vermittlung gekommen, bringt es nun von der andern Seite nicht zur Schöpfung, weil sein nur formaler Weltbegriff noch ohne Substanzialität und darum ohne reelle Einheit mit dem Sohne Gottes ist. Der Hegelsche Gott kann nicht Mensch werden, weil er nichts von sich bringt; der Günthersche Gott muß Mensch werden, weil er nicht bei sich bleiben kann. Was aber insonders noch die Appellation an die weltschöpferische Freiheit des Günther'schen Gottes betrifft, so ist das ein sehr delicater Punct, welcher der Wahrheit gemäß gewürdigt, leicht wohl Verdruß in Ueberfluß hervorrufen könnte. Wir wollen daher vorläufig nur bemerken, daß die Freiheit, die diesem Gott im Weltschöpfungsacte zu Gebote steht, doch im eigentlichen Sinne und wörtlich nur die Freiheit sein könne, die dem subjectiven Geiste, dem absoluten wie dem endlichen, bei seinem reellen Uebergange aus dem Selbstbewußtsein des Ich in die äußere Natur durch die Vermittlung der — abstracten Formalbegriffe noch übrig bleibt. Und dann mag es allerdings um die Freiheit Gottes zur Weltschöpfung bei Günther sehr mißlich stehen. —

Kritikern und Antikritikern.

An historical and critical view of the speculative philosophy of Europe in the nineteenth century. By J. D. Morell, A. M. Vol. I. II. Second Edition, revised and enlarged. London 1847.

Eine englische „Geschichte und Kritik der speculativen Philosophie Europas im 19. Jahrhundert“ füllt nicht nur eine Lücke in der englischen Literatur aus, sondern kömmt auch andern Ländern zu Statten, wenn sie, wie hier geschehen ist, Näheres über die Verhältnisse der englischen und schottischen Philosophie mittheilt, und sie aus den Anfängen der modernen Philosophie ableitet. Da das Werk mit dem Bildungsgang des Verfassers eng zusammenhängt, so müssen wir über diesen Einiges vorausschicken. Er war noch Student in London, als er durch Locke's Versuch über den menschlichen Verstand die erste Anregung zu philosophischen Studien erhielt, ohne jedoch durch dieses Werk ganz befriedigt zu werden. Er las daher die Lectures des Thomas Brown, und ward vorübergehend ein Bewunderer desselben, so wie überhaupt der Schottischen Schule; weßhalb er sich auch nach Glasgow begab, um dort Philosophie zu studiren. Hier fand er aber, daß der von Brown bekämpfte Reid eine Tiefe habe, die er früher nicht gehörig gewürdigt hatte, und daß die Hinneigung Brown's zum Sensualismus bei all seiner Gemeinfaßlichkeit ein schlechter Austausch ist gegen die Anfänge des Spiritualismus bei Reid. In der Hoffnung, über die Grundlage der menschlichen Erkenntniß mehr in's Klare zu kommen, las er nun Kant's Kritik der reinen Vernunft und einige andere Werke des Continents; sie öffneten ihm aber ein so neues Feld, daß er sich gänzlich unfähig fühlte, ihre Resultate als Ganzes mit denen der schottischen Philosophie zu vergleichen. Er begab sich daher nach Bonn, hörte hier Fichte und Brandis,

und verwendete auch einige Monate darauf, die Hauptwerke der großen Meister zu lesen, und die verschiedenen um den Vorrang streitenden Systeme wurden ihm allmählich verständlicher; aber noch sah er sich außer Stand, über das Verhältniß ihrer Methode und Richtung und ihrer Resultate zu denjenigen der englischen und schottischen Philosophie ganz ins Reine zu kommen. In der Hoffnung, mehr Licht hierüber zu erhalten, wandte er sich nun zu Cousin und den andern französischen Eklektikern, und glaubte wirklich bei ihnen die Keime großartiger und zuverlässiger Principe zu finden, auf welche die Vergleichung aller philosophischen Systeme der Gegenwart mit Vortheil gegründet werden kann, und daß diese Vergleichung auch Anderen, die sich auf dem weiten Feld der europäischen Metaphysik orientiren wollen, sehr wichtige Dienste leisten würde. So entstand denn, weil er keinen ähnlichen Führer vorgefunden hatte, das vorliegende Werk, dessen zweite Auflage in vielen Theilen durchaus umgearbeitet worden ist (S. VI. — IX.).

In der Einleitung (Abschn. I.) sucht er vor allem den Begriff der Philosophie aus seinen Quellen abzuleiten, und sie als wirkliches Bedürfniß und als nothwendiges Erzeugniß des menschlichen Geistes nachzuweisen. Im II. Abschn. werden die Einwürfe gegen die Möglichkeit der Philosophie beantwortet, und im III. wird die Unvermeidlichkeit ihrer Entstehung aufgezeigt; das Maß des Umfangs unserer Erkenntniß sei nämlich die Kraft genauer Generalisirung, und jeder Zweig der menschlichen Erkenntniß bringe uns auf diesem Wege in das Gebiet metaphysischer Untersuchungen (S. 33.), deren Gegenstand ja das vollständige Ganze und die verborgene Grundlage sei, auf welcher alle andern Wissenschaften ruhen. Durch dieses Generalisiren kommen wir aber (Abschn. IV.) vor allem auf die Elemente der Erkenntniß zurück, und zwar werden entweder die Objecte classifizirt, wie dies Aristoteles that, und so auf seine zehn Kategorien kam, oder das Subject wird in seine Elemente zerlegt, wie bei Kant, welcher von den drei Vermögen des menschlichen Geistes ausgehend besondere Kategorien der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft aufstellte; wogegen Cousin all unser Denken auf zwei Stammbegriffe, nämlich Thä-

tigkeit und Sein, zurückführte. Allein die erste und gewisseste Vorstellung, sei die unserer eigenen Existenz, unseres Ichs als thätigen und erkennenden Princips, das wir aber beschränkt finden durch ein Nicht-Ich, eine Kraft des Wiederstandes mit Erscheinungen und Gesetzen, welche zu unserem Wollen in directem Gegensatz stehen, und, wenn wir sie nicht beachten wollten, uns augenblicklich in Leiden und Tod stürzen würden (S. 56. f.). Auf der einen Seite also das Ich mit seiner Vernunft und Freiheit, auf der andern eine physische Welt mit ihrer Kraft der Trägheit (S. 98.). Beide aber gehören in das Gebiet des Relativen und Beschränkten, des Endlichen und der Erscheinung, und müssen in gleicher Weise Theil nehmen an dem Absoluten, als ihrer gemeinschaftlichen Grundlage; wollte man dieses auf die Seite des Nicht-Ichs setzen, so würde man die Idee der Menschheit ihres absoluten Grundes berauben (S. 59.). So wie das Ich ein Nicht-Ich voraussetzt, so auch das Beschränkte und Endliche ein Unbeschränktes und Unendliches.

Aus diesen Elementen der Erkenntniß ergeben sich denn auch (Abschn. V.) die möglichen Systeme der Philosophie, jenachdem das eine oder das andere Element als alleiniger Ausgangspunct genommen und zur Quelle der übrigen gemacht wird (S. 63. f.). Daher der Sensualismus, wie bei den französischen Encyklopädisten und der Tendenz nach bei Locke, dann der Idealismus, wie bei Berkeley, Fichte, und der Tendenz nach bei Kant, so wie auch, seiner ersten und bessern Bewegung nach bei Reid; (S. 65.) und endlich der Pantheismus, [?] als dasjenige System, welches von dem Substanziellen, Ewigen, Unmeßbaren und Unendlichen, mit Einem Worte von dem Sein selbst ausgeht, in dem der endliche Geist und die endliche Natur beide gleichsehr gegründet sind, so daß die Welt der Erscheinungen versinkt in die tiefere Idee der Substanz, die verschiedenen Phasen des Bewußtseins sich verlieren in den Tiefen des an sich Seienden, Subject und Object absorbirt sind in einem früheren und ewigen Princip, das Zeitliche untergeht im Ewigen, das Endliche im Unendlichen (S. 66.) wie bei den Eleaten, bei Spinoza, und in mehr geläuterter und

vollkommner Form bei Schelling und Hegel. Da aber der Pantheismus eigentlich idealistisch ist (sofern er die materielle Welt virtuell läugnet), so können die Systeme Schelling's und Hegel's auch als Idealismus bezeichnet werden, nämlich das Schelling'sche als subjectiver Idealismus (weil es jedes Ding in dem Subject, dem Ich absorbirt), und das Hegel'sche als objectiver (sofern es jedes Ding zurückführt auf die eine unendliche, unveränderliche, objective Substanz oder Wesenheit, aus der und in der alle Dinge bestehen (S. 66. f.), so daß im Grunde nur Sensualismus und Idealismus übrig bleiben. Man sieht, der Verf. bringt nicht nur die vom Absoluten ausgehenden Systeme unter einen viel zu beschränkten Begriff, sondern nimmt auch den Idealismus in verschiedenem Sinne, das eine Mahl ihn bloß auf das endliche Ich als Ausgangspunct beziehend, das andere Mal aber wieder von dieser Endlichkeit absehend.

Die Kämpfe und Widersprüche des Sensualismus und des Idealismus sollen nun aber einer kritischen Philosophie ihre Entstehung geben, deren Aufgabe ist, die Gründe und Ansprüche aller andern Systeme zu untersuchen, dem Weiterschreiten des Dogmatismus Einhalt zu thun, und seine Schlüsse auf das rechte Maß zurückzuführen, und so dem Wahren näher zu kommen durch Läugnung und Bewältigung des Falschen, ohne zu wagen, selbst irgend ein System der Wahrheit aufzubauen: — der Skepticismus im bessern Sinne. Ist aber wenigstens Ungewißheit das Resultat jener Gegensätze, und die Wahrheit gleichwol Bedürfniß, so entsteht der Mysticismus, welcher die Unfähigkeit der menschlichen Vernunft, zur Wahrheit zu führen, anerkennt, deßhalb aber seine Zuflucht zu einer höhern göttlichen Offenbarung nimmt, welche wir in unserem Innern finden (S. 69.). Allein so sehr derselbe in seinem Recht ist, eine geistige Welt anzuerkennen, mit der wir eng verbunden sind, und unter deren Gesetzen wir stehen, so ist doch gerade er diejenige Philosophie, welche, wenn sie unbedingten Glauben fordert, am leichtesten irregehen und in endlose Verkehrtheiten verfallen kann. Daher der religiöse Fanatismus (S. 70. f.).

Enthält nun aber jede dieser vier Richtungen einige Bruch-

stücke der Wahrheit, und stellen sie die verschiedenen Bewegungen der menschlichen Vernunft vor, die Wahrheit zu entwickeln, so entsteht, wenn in jeder das Irrige und Einseitige abgestreift, und aus dem Uebrigbleibenden, aus welcher Quelle es auch stamme, ein neues System aufgebaut wird, der Eklekticismus (S. 71. f.).

Der I. Theil hat es nun mit den nächsten Quellen der Philosophie des 19. Jahrhunderts zu thun, und zwar im 1. Kap. mit den Fortschritten des Sensualismus von Baco bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts. Mit Baco und Des Cartes nämlich beginnt (Abschn. 1.) die neuere Philosophie (S. 76.). Beide sind charakterisirt durch den Geist der Methode (S. 77.). Gegenüber der Unfruchtbarkeit der alten Logik als Werkzeug der Entdeckung war das Losungswort beider und blieb seitdem leitendes Princip der Philosophie — die Analyse. Baco lehrte, wie man die Natur, Des-Cartes, wie man das Denken analysiren müsse. Jener legte den Grund zu dem modernen Sensualimus, dieser zu dem modernen Idealismus. Jener ging von der Erfahrung, dieser von angebornen Ideen aus (S. 78. f.). Hatte aber Baco die Erfahrung nur zur Hauptquelle unserer reellen Erkenntniß gemacht, so machte sie sein Nachfolger Hobbes schon zur einzigen Quelle, und, weil wir durch die Sinne bloß Materielles wahrnehmen, die Materie zur einzigen Realität (S. 91.). Abschn. 2. Als erster Fehler Locke's wird gerügt, daß er abgehend von der Baconischen Methode, den Ursprung unserer Vorstellungen untersuchte, ehe er die zu Grunde zu legenden Thatsachen vollständig aufgezählt und classificirt hatte, (S. 104. ff.) als zweiter, daß er bei der Frage nach jenem Ursprung nich unterschied zwischen der wirkenden Ursache, welche direkt den Gegenstand hervorbringt, und der bedingenden Veranlassung, welche nur indirect mitwirkt (S. 104. ff.). Er verkannte ferner die wirkliche Kraft und den Charakter der allgemeinen Principien, die er als nicht allgemein und als unnütz darzustellen suchte (S. 113.). Als Wirkungen Locke's werden (Abschn. 3.) genannt Collin's Nothwendigkeitstheorie, Dodwell's Materialismus, Mandeville's Verwischung der Unterschiede des Guten und Bösen, Dav. Hartley's Vibrations- und Associationstheorie, wovon die Läug-

nung der menschlichen Willensfreiheit, der Materialismus und ein leerer Nominalismus die nothwendige Folge war, was sich besonders bei Joseph Priestley herausstellte, dessen Philosophie nur eine zweite Ausgabe der Hartley'schen ist, sodann Darwins Lehre, welche geradezu den Geist aus dem Universum verbannte, und den Unendlichen identificirte mit der alles durchdringenden Kraft der unpersönlichen Natur; endlich der Ultranominalismus des Horne Tooke, und die Systeme der Utilitarier Jerem. Bentham, Paley und Abrah. Tucker (S. 133 — 147.). Wirkung Locke's ist auch (Abschn. 4) der Sensualismus in Frankreich bei Condillac, Bonnet; aufs Extrem trieben ihn aber Helvetius, Saint Lambert, und Condorcet, und die Krone setzte ihm auf das Système de la nature mit seinem Materialismus, Fatalismus und Atheismus (S. 147 — 149.). In Deutschland sollen Feder, Tittel, Weishaupt, Teichmann, ja selbst Herder gewisser Maßen der Schule Locke's angehört haben (S. 163.).

Im II. Kap. läßt der Verf. den Idealismus in seiner ersten Bewegung (Abschn. 1.) mit Des-Cartes beginnen, durch de la Forge, Geulincx und Malebranche hindurch gehen, und mit Spinoza endigen, indem er dessen System mit Leibnitz als das Extrem des Cartesianismus bezeichnet (S. 182.). Die zweite Bewegung (Abschn. 2.) führt der englische Idealismus aus, den er er als den polemischen bezeichnet, weil er nicht so wohl im Geiste der Nation gegründet, als durch die wachsenden Irrthümer des Sensualismus hervorgerufen war. Dahin gehören Herbert von Cherbury, Richard Cumberland, Ralph Cudworth, Shaftesbury, Wollaston, Sam. Clarke und Jos. Butler (S. 195 — 207.). Berkeley konnte den Grundfehler nicht in Locke's Psychologie finden, nach welcher alle unsere Erkenntniß in Vorstellungen, als den unmittelbaren Objecten des Bewußtseins besteht; er mußte ihn also in der Ontologie suchen, daß nämlich jenen innern Vorstellungen etwas Existirendes in der äußern Welt entsprechen soll, das ihnen gleicht, und aus denen es entspringt (S. 212.). Er und der isolirt stehende Arthur Collier brachten so den Idealismus auf sein Extrem, derselbe schlief aber mit ihnen ein, oder erregte keine besondere Auf-

merksamkeit mehr, und es sind in dieser Periode bloß noch Richard Price und James Harris zu nennen (S. 215.). Die dritte Bewegung (Abschn. 3.) bildet der deutsche Idealismus, und beginnt mit Leibnitz, welcher zwischen Locke und Des-Cartes in der Mitte stand, und gegen jenen geltend machte, daß es in der Mathematik und in der Philosophie nothwendige Wahrheiten giebt, welche nicht aus der Erfahrung entspringen, sondern ihren Grund in der Seele haben, gegen die Cartesianer aber, die am Ende alle secundären Ursachen aufhoben und der Materie bloß Ausdehnung und Undurchdringlichkeit ließen, daß jede Substanz etwas Actives sei (S. 220. f.); wogegen Wolff läugnete, daß die niedere Ordnung der Monaden irgend eine wesentliche Differenz zwischen Geist und Materie setze (S. 229.), und in Beausobre einen entschiedenen Pyrrhonismus hervorrief (S. 231.)), wie denn auch nach Kant keine Ontologie, und im Grunde überhaupt keine Metaphysik möglich ist, und die theoretische und practische Vernunft gänzlich auseinander fallen (S. 245. ff.); weßhalb Reinhold sie wieder zu vereinigen, und ihnen eine gemeinsame Grundlage zu geben suchte (S. 273.). Im 4. Abschn. kommt noch die schottische Philosophie an die Reihe, und es findet hier außer Franz Hutcheson und Adam Smith, Reid seine Stelle, welcher die Grundlosigkeit der fast allgemeinen Annahme, daß alle Erkenntniß durch empirische Vorstellungen vermittelt werde, nachwies, und gewisse intuitive und ursprüngliche Principien des Glaubens annahm, die man nicht bezweifeln könne, ohne ins Absurde zu fallen. Daher die Common-sense-Philosophie (S. 284.). Ihm folgten Beattie, Oswald und Ferguson.

Das III. Kap. geht auf die verschiedenen Formen des Skepticismus und des Mysticismus über, welche aus diesen Systemen hervorgegangen sind, und führt (Abschn. 1.) in der ersten Periode vor Daniel Huet, Pascal, H. Hirnhaim, S. Sorbiere, S. Foucher, P. Bayle (S. 304—312), und als Mystiker F. M. von Helmont, Marcus Marci von Kronland, Joh. Angelus Silesius, P. Poiret, (S. 313 ff.) und als den einflußreichsten E. Swedenborg (S. 315—323.). Die folgende Periode beginnt der Verf.

mit Locke und Leibnitz (S. 324.) und nimmt in sie auf den Marquis D'Argens, Beausobre, und, worüber man sich billig wundern wird, Platner, dem er geradezu eine Wiederaufwärmung der pyrrhonischen Zweifelgründe zuschreibt (S. 325.); als Mystiker aber St. Martin (S. 326. ff.); in der 3. Periode, ausgehend von Kant und Condillac, den Skeptiker Schulze, und als Mystiker Jacoby (S. 329. f.). In England (Abschn. 2.) als Skeptiker Glanville und David Hume, als Mystiker R. Fludd, Heinr. More, Th. Gale, J. Pordage (S. 330—256.). Im II. Theile folgt nun die Darstellung der Philosophie des 19. Jahrhunderts, welche der Verf. nach einigen vorläufigen Bemerkungen (S. 357—371.) wieder mit dem Sensualismus in England beginnen läßt, und nun zuerst solche aufführt, welche eine bloß metaphysische Analyse verfolgten, als: James Mill, John Stuart Mill, G. H. Lewes (S. 372 — (S. 372 — 422.); dann solche, welche auf sensualistische Principien eine Moralphilosophie gründeten, und zwar entweder objectiv ausgehend vom Studium der Handlungen, wie die Utilitarier Paley und Bentham, oder subjectiv von den Gemüthserregungen (emotions) wie Godwie, Belsham, Bray u. A. und die Socialisten (S. 427 — 487.); endlich solche, welche dabei physiologische Untersuchungen zu Grunde legen, und wieder zerfallen in Immaterialisten, Materialisten, und Phrenologen, welche letztere diesen Punct unentschieden lassen (S. 488 — 542.). Als Sensualisten in Frankreich (Abschn. 2.) werden vorgeführt Cabanis, Grevel, Volney, Destutt de Tracy, Broussais und Comte (S. 543 — 591.).

Im 5. Kap. folgt nun der Idealismus des 19. Jahrh. und zwar zuerst (Absch. 1.) derjenige der schottischen Schule, wohin gehören Dugald Stuart, Thom. Brown, Young, Mylne, Bellantine, Abercrombie, das Edinburgh Review, J. Macintosh, W. Hamilton (Bd. 2. S. 1—80.). Die deutsche Schule (Abschn. 2.) eröffnet Fichte, und es folgen ihm Schelling, Hegel, Göschel, Erdmann, Gabler, Schaller, Rosenkranz, Marheinecke, Vatke, Michelet, Strauß, Bauer, Conradi, Feuerbach (S. 81 — 204); worauf er auf Herbart und Fichte den Sohn, u. A. übergeht (S. 206 — 228.). Die englische Schule zerfällt in schottisch-englische Meta-

physiker, wie Payne, Isaak Taylor, B. Smart, die Schule von Cambridge, Prof. Whewell (S. 229 — 246.), und in deutsch-englische, wie Carlyle und die Verfasser der small books on great subjects (S. 247 — 257.).

Das 6. Kap. stellt den modernen Skepticismus dar, und zwar (Abschn. 1.) denjenigen in England, welcher zerfällt in den absoluten, den Skepticismus der Autorität, und denjenigen der Unwissenheit (S. 258 — 273.). Zu den Skeptikern in Frankreich rechnet er de Maistre, Lammenais, Bonald, Bautain, Baron Eckstein, und Maret (S. 274 — 318.). Als solche in Deutschland werden Kant und Schulze gewürdigt (S. 320 — 331.).

Das 7. Kap. stellt den modernen Mysticismus dar, zuerst (Absch. 1.) in England, und zwar jenachdem er seine Erkenntniß auf das allgemeine Gefühl stützen will, wie bei Coleridge, Taylor, Graves, Barham, oder indem er sich auf eine übernatürliche Offenbarung bezieht, wie bei Sewell und Wardlaw (S. 332 — 370.). Zu den modernen Mystikern in Frankreich rechnet er die St. Simonisten, Fourier, Pierre Leroux, J. Reynard, Buchez und Ballanche (S. 371 — 399.), und in Deutschland werden unter dem Mysticismus untergebracht vor allen Jacobi, dann die Jacobi-Kantsche Schule, und in dieser Bouterweck, Krug, Fries, Calker, die Jacobi-Fichtesche Schule, und in ihr Schlegel, Schleiermacher, Novalis, endlich die Jacobi-Schellingsche Schule, nämlich Schubert und Fr. Baader (S. 400 — 456.).

Den Schluß bildet (Kap. 7.) die eklektische Schule des 19 Jahrh. und zwar wird zuerst (Abschn. 1.) über ihre Entstehung und Fortbewegung in Frankreich berichtet, wo uns vorgeführt werden Laromiguière, Royer Collard, Maine de Biran, Cousin, Jouffroy, Damiron (S. 451 — 535.). Dann folgen (Abschn. 2.). als collaterale Zweige B. Constant, Frau von Staël, Degerando, physiologische, deutsch-französische, schweizerische; und moderne französische Schriftsteller (S. 536 — 564.). Dies ist im Wesentlichen der Inhalt des vorliegenden Werkes. Wir glaubten uns auf solche allgemeinere Angaben beschränken zu dürfen, indem den deutschen Lesern schon aus der Anordnung des Stoffes und aus den

dabei zu Grunde gelegten Hauptgesichtspuncten klar werden muß, daß hier vorerst noch auf keine Ausgleichung mit unserer Philosophie zu rechnen sei. Dennoch wollten wir wenigstens zur äußern Kenntnißnahme dieses interessanten und in Deutschland seltenen Buches beitragen, welches in seiner Darstellung der englischen Philosophie eine größere Mannigfaltigkeit und ein regeres Leben philosophischer Bestrebungen wahrnehmen läßt, als wir es nach den gewöhnlichen Voraussetzungen und selbst nach den aus England zu uns herüberschallenden Urtheilen über Philosophie überhaupt dort annehmen zu dürfen glaubten.

Dr. J. J. Tafel.

C. G. Weitbrecht: Die Gliederung oder Logik der Geschichte. Eine pragmatische Uebersicht. Stuttg. 1847.

Eine Logik der Geschichte? — Wir hatten nach diesem Titel erwartet, wiederum einen der vielen verunglückten Versuche a priori construirter Weltgeschichte aus der Hegelschen Schule vor uns zu haben. Statt dessen finden wir zwar sehr viel Gliederung, aber desto weniger Geschichte und noch weniger Logik, und statt des Hegelschen Panlogismus und Vernunft-Apriorismus, der alles Fleisch und Blut der Geschichte, Geist, Freiheit und Persönlichkeit, zum bloßen Aufputze des Knochengerippes der Kategorien macht, die entschiedenste Orthodoxie, die zwar eben so trocken Alles schematisirt und katastrisirt, aber ganz andre leitende Principien annimmt. Der Verf. meint zwar in der Vorrede, daß wie das Interesse der Naturwissenschaft sowohl hinsichtlich der gesetzmäßigen Gestaltungen und Bewegungen, die sie nachweise, wie hinsichtlich des Nutzens und der Macht, die sie dem Menschen abwerfe, auf dem Verstande beruhe, den es von der Natur gebe und der sie durchdringe, eben so beruhe das Interesse der Geschichte sowohl in Betreff ihrer geordneten Gestaltung und Bewegung wie der pädagogischen Norm und Weisung, die sie dem Menschen gebe, auf einem sie durchdringenden und aus ihr resultirenden Verstande, auf der Logik der Geschichte. Allein er fügt sogleich hinzu: seine Logik der Geschichte

beruhe im Allgemeinen auf dem Glauben an die Weltregierung eines persönlichen Gottes, an den Unterschied von Gut und Böse und das factische Vorhandensein dieses Elements im Unterschiede von jenem, so wie an die göttlichen Heilsanstalten mit ihrem gottmenschlichen Mittelpuncte. Wir haben wahrlich nichts gegen diesen Glauben. Aber Logik und Glauben sind absolut unvereinbare Begriffe: eine Logik die auf dem Glauben beruht, ist keine Logik, und eine Philosophie der Geschichte, die jenen voraussetzt statt ihn zu ihrem Resultate zu haben, ist keine Philosophie, sondern pure bloße Theologie. Dem entsprechend ist denn nun auch des Verf. ganze Ausführung: was er Logik nennt, ist überall nichts andres als der göttliche Rathschluß, der göttliche Plan der Weltgeschichte, wie er ihn aus der Bibel, welcher er „die Deutung der geschichtlichen Facta vornehmlich verdankt", sich herausgelesen oder (— denn theologische Gelehrsamkeit scheint der Verf. zu besitzen —) herausstudiert hat. Demgemäß ist ihm das Jüdische Volk, das Volk der Religion κατ' ἐξολήν, der Mittelpunct der ganzen alten Welt, zu welchem alle übrigen Reiche und Nationen, insbesondere die Griechen als „das Volk der Cultur" par excellence, nicht nur in planmäßiger Beziehung stehen, sondern um dessentwillen alle übrigen überhaupt nur da sind. So sind die Phönizier nur da, um den Juden den Tempel zu bauen, die Assyrier und Babylonier, nur um sie wegen ihrer Götzendienerei 2c. zu züchtigen, die Griechen, nur um dem religiösen Inhalte, der im Judenthume bloß stofflich niedergelegt werden konnte, auch die Möglichkeit einer ästhetisch schönen Form der Darstellung zu erarbeiten u. s. w.

Hätte der Verf. sein Werk etwa „Gliederung der Geschichte vom biblisch-theologischen Standpuncte" oder ähnlich bezeichnet, so würde es zwar wegen seiner trockenen skizzenhaften Darstellung mit ihren nicht eben tief gehenden Bemerkungen, Reflexionen und Parallelen noch immer kein Meisterwerk der deutschen Literatur, doch ungefähr das sein, was es unter den gegebenen Umständen werden konnte. Als Logik der Geschichte ist es in der That nichts. — H. U.

Trendelenburg: Ist Leibnitz in seiner Entwickelung einmal Spinozist oder Cartesianer gewesen? und was beweist dafür seine Schrift de vita beata? Aus d. Monatsberichte d. Berl. Acad. d. Wissenschaft Oct. 1847.

Die kleine Schrift de vita beata, die Erdmann in seiner Gesammtausgabe der philosophischen Schriften Leibnitz's zuerst herausgegeben, hat für die Geschichte der Leibnitz'schen und insofern der Philosophie überhaupt eine gewisse Wichtigkeit erlangt. Erdmann nämlich (Praef. p. XI.) hielt sie für ein Jugendwerk Leibnitz's, etwa aus dem J. 1670, indem er meinte, daß sie wegen ihrer Cartesianischen und Spinozistischen Grundideen nothwendig einer Zeit angehören müsse, in der Leibnitz noch nicht er selbst gewesen, noch nicht von der Autorität Des-Cartes und Spinozas sich frei gemacht gehabt habe. Weiße (in unserer Ztf. III. 261.) stimmte ihm im Wesentlichen bei. Guhrauer Quaest. crit. ad Leibnitii opp. philos. p. 3 sq. 15.) that zwar Einspruch dagegen, bestritt aber nur den Spinozismus des jungen Leibnitz, und hob dafür seinen Cartesianismuß desto stärker hervor. Die Controverse, die Erdmann in den Berl. Jahrb. 1842 Novbr. Nr. 97, Guhrauer in seiner Ausgabe von Leibnitz's animadversiones critt. ad Cartesii princ. philos. S. 1. ff., jeder bei seiner Meinung verharrend, fortführten, ist jetzt durch die obige interessante Abhandlung Trendelenburgs, die er in der Berl. Acad. d. Wiss. am 18. Octbr. v. J. vorgetragen, entschieden. Keiner von beiden hat Recht: Leibnitz war weder jemals Cartesianer noch Spinozist; der Aufsatz de vita beata kann wenigstens nicht als Beleg, nicht einmal für seinen Cartesianismus, geschweige denn für seinen Spinozismus angesehen werden. Trendelenburg zeigt vielmehr mit schlagender Evidenz, daß dieser Aufsatz von vorne bis hinten nur eine Art von Mosaik ist, zusammengesetzt aus lauter meist wörtlich aufgenommenen und nur durch einzelne Zwischensätze lose verknüpften Stellen der verschiedenen Cartesischen Schriften, wahrscheinlich während des Studiums der letzteren durch Leibnitz zu Papiere gebracht, um die ethische Ansicht Des-Cartes gleichsam in nuce vor sich zu haben, — also einer jener

Auszüge, wie sie Leibnitz aus bedeutenden Werken zu machen pflegte, nur künstlicher, zu einer Art von selbständigem Ganzen abgerundet. Die Sache ist aus- und abgemacht; auch der Schatten eines Zweifels muß schwinden, wenn man sieht, wie die Leibnitz'sche Schrift Satz für Satz mit den einzelnen von Trendelenburg beigebrachten Stellen aus Des-Cartes Werken und Briefwechsel meist wörtlich übereinstimmt. — Leibnitz scheint also doch von dem vermeintlichen Gesetze unserer dialektischen Geschichtsschreiber, daß jeder Philosoph nur aus der Schule seines unmittelbaren Vorgängers hervorgehen oder daß nur wer Anhänger eines Systems gewesen, dasselbe kritisch und speculativ überwinden, darüber hinausgehen, kurz daß nur die Position selbst in die Negation umschlagen könne, eximirt werden zu müssen. Das ist das nicht unwichtige Resultat der kleinen Abhandlung Trendelenburgs. — H. U.

J. Christoph Schmidt: Authentischer Bericht über die Vorgänge bei der Philosophen-Versammlung zu Gotha am 23, 24 u. 25. Septmbr. 1847. Würzb. 1848.

In Beziehung auf diesen „authentischen Bericht", dessen Authenticität indessen nur auf der Versicherung des Hrn. Schmidt beruht, habe ich einfach zu erklären, daß alles Thatsächliche in ihm, so weit es von der Darstellung im vierten Hefte des vorigen Jahrgangs unserer Zeitschrift abweicht, falsch ist. Nur diese Darstellung ist authentisch: denn sie ist unmittelbar aus den Protokollen, welche über die beiden ersten Sitzungen öffentlich verlesen und von allen Anwesenden (Hrn. Schmidt nicht ausgenommen) genehmigt worden sind, geschöpft und stimmt mit denselben genau überein. Sein Urtheil über die Verhandlungen, die Haltung und das Thun und Lassen der Philosophen-Versammlung hat natürlich Hr. Schmidt vollkommen frei. Jedermann wird es jedoch diesem Urtheile auf den ersten Blick ansehen, daß es aus einer sehr gereizten Stimmung hervorgegangen ist, und eben so offenkundig hat letztere ihren Grund nur darin, daß Hrn. Schmidt's Ansicht von dem Binomial-Satze als logischer Kategorie oder als „Zauberformel, un-

unter die alle Begriffe, Ideen, Prädicamente (Kategorien) gebracht werden könnten", durchaus keinen Anklang in der Versammlung fand. Allein gewisse Ansichten können nun einmal durchaus nicht anders widerlegt werden als durch völliges Ignoriren; ich meinerseits bin wenigstens gern bereit, Hrn. Schmidt Abbitte zu leisten, wenn sich ein namhafter Philosoph finden sollte, der auf jene seine Ansicht näher einzugehen sich veranlaßt sähe. — H. U.

Schreiben an die Herausgeber der zu Halle erscheinenden Zeitschrift für Philosophie. Von K. Weinholtz:

Hochgeehrte Herrn!

Die verschiedenen erschienenen Ansichten und Meinungen über meine Schrift „die Begründung des Rechts und die Aufhebung der Sittenlehre durch die Rechtslehre, Rost. 1847" (insbesondre in der Recension Ihrer Zeitschrift — Neue Folge. Bd. I. Heft 1. 1847. pag. 158—61.) veranlassen mich theils zu Erörterungen derselben, theils zu weiterer Herausstellung einiger Puncte der Schrift. Nächst meiner hierauf sich beziehenden vorläufigen „Erklärung", im Hamburger Correspondenten d. 4. Januar 1848 Nr. 3, wünsche ich folgende, dazu gehörige Bemerkungen in Ihre Zeitschrift aufgenommen zu sehen. — Bei der Beurtheilung jener Schrift war unerläßlich die Berücksichtigung meiner früheren Schriften, vornehmlich derjenigen auf welche (um Wiederholung und überlästige Vergrößerung zu vermeiden) in jener verwiesen worden ist. Eine ohne diese Berücksichtigung erscheinende Recension kann nicht genügend sein, und dem Verf. der Schrift die Absicht unterlegen: seine Schrift als eine für sich selbstständige betrachtet wissen zu wollen. — Schon das in der Recension p. 158 in Betreff des Verhältnisses des Sinnlichen zum Sittlichen als meine Meinung Angeführte hätte zur Prüfung der Gründe derselben veranlassen können; um so mehr als es für die Schrift nicht ohne Bedeutung sein dürfte. Ich „meine" nicht bloß, ich behaupte vielmehr: daß das Sittliche aus dem Sinnlichen entsteht, daß jenes nur nach seiner geistigen Läuterung, Verallgemeinerung und inneren Verdichtung von Diesem inhaltlich verschieden ist, wie ich es in meiner genannten Schrift p. 14, 15, 18

und 19 angegeben habe. Gemäß der (von mir gefundenen) natürlichen Entwickelungs-Weise des Menschen behaupte ich ferner: daß das Begreifen aus dem Fühlen entsteht, beides im Denken nie ganz von einander getrennt ist, und daß dabei die doppelte Beziehung des Sprechens auf Fühlen und Vorstellen oder Denken, des Wortes auf Gefühl und Begriff, sehr beachtungswerth ist. Und daß nur nach dem was davon vorwaltet oder, gemäß seiner Entwickelung, als Form vornehmlich hervortritt, das Fühlen vom Begreifen und Denken, wie dieses vom Sprechen, unterschieden wird. Das Verhältniß des Wollens und Handelns zum Fühlen, Vorstellen und Denken ist jenem gemäß oder in einem entsprechenden Zusammenhang, wenn gleich nach Maßgabe des Standpuncts der persönlichen Entwickelung verschieden. Indem der Wille eine sich auf Denken und Fühlen beziehende Entwickelungs-Stufe persönlicher Stärkung oder geistiger Verdichtung ist, welche durch besondere Vermittelung die Erreichung des Lebens-Ziels anstrebt, darf auch die ursprüngliche und fortgehende Beziehung des Willens auf den Zusammenhang jener Entwickelungs-Formen und Kräfte als unzweifelhaft erachtet werden; und ohne diese Rücksicht kann der Wille weder lebendig erklärt noch begründet werden. In Beziehung auf jene Verbindung der Begriffe habe ich die begriffliche Wissenschaft angegriffen, insofern dieselbe den inneren Zusammenhang ihrer Begriffe mit dem Gefühl nicht beachtet, und sich um eine lebendige Entwickelung desselben nicht bekümmert, obgleich die Beziehung der als Begriffe erscheinenden Wörter auf jenen Zusammenhang nicht verkannt werden dürfte, indem das Begriffs-Wort überhaupt auf Begriff und Gefühl, die ersten und die ihnen entsprechenden späteren wörtlichen Ausdrücke aber auf Gefühls-Zustände zurückgeführt werden können. — Und wie überhaupt im Entwickelungs-Fortgang des Menschen diese Verbindung besteht — wenngleich nach dem Vorwalten des Einen oder Andern die Thätigkeit und ihr Ergebniß erscheint und ausgedrückt wird — so auch ins Besondere im engeren oder sogenannten abgezogenen Denken. Wenn freilich in diesem Letzten die Gefühls-Verbindung des Begriffs nicht Statt zu finden scheint, indem sie nicht vorwaltet oder nicht hervortritt, so darf doch deshalb

dieselbe nicht geläugnet werden. Ohne diese Verbindung würde die Grundlage und der Schluß der Entwickelung des Begriffs oder Begriffs-Bildes nicht erklärt werden können. Der Begriff Baum stellt uns nach seinem einheitlichen Ausdruck ein einheitliches Bild der uns bekannten Bäume vor, Etwas das den einzelnen Bäumen gemeinsam ist, nicht als bloßer Theil oder als Eigenschaft an ihnen erscheint, Etwas das uns ein Allgemeinbild gewährt, welches durch das Wort Baum zusammengefaßt, vorgestellt und ausgedrückt wird. Vergl. meine Schrift „die speculative Methode" S. 274 – 78. — Bedeutsamer erscheint dies Begriffs-Bild wenn es gedacht oder entwickelt worden ist durch singuläres, particuläres und universelles (allseitiges) Urtheilen, indem es dann einer klaren Gattungs-Idee enspricht, und die Grundlage zur wesentlichen Entwickelung und Herausstellung der Arten (in der ihnen gemäßen Urtheils-Form) und durch diese zur Setzung der Gattung (als Schluß der besonderen Begriffs-Entwickelung) ausmacht. Dergleichen unentwickelte Begriffe, Allgemeinbilder oder allgemeine Dingbilder (z. B. Baum, Haus) hatten wir gewiß schon als Kinder, da wir bei Kindern täglich wahrnehmen können, daß sie allgemeine oder gattliche Vorstellungen oder Auffassungen früher kund geben als artliche. Wir müssen uns daher ein Ding anders als nur nach seinen artlichen Eigenthümlichkeiten vorstellen können (z. B. den Triangel nicht bloß als recht-, spitz-, stumpfwinklichen u. s. w., sondern als Triangel, Dreieck überhaupt), um so mehr als wir sonst weder Gattungs-Ideen noch Gattungs-Begriffe hätten, und die Wörter derselben dann auch nicht vorhanden sein würden. Ja wir könnten im letzten Fall vom gattlichen Begriffs-Wesen wohl gar keine Vorstellung, noch Veranlassung haben eine Ansicht vom Wesen des Begriffs zu bemerken, vielweniger zu untersuchen, oder gar „nach einer neuen genügenden Fassug zu suchen." Freilich stellt sich das Wesen des Begriffs nach der natürlich entwickelten Logik anders heraus als nach der früheren Aristotelischen oder Hegelschen, ja genau genommen stellt sich in dieser, und vornehmlich in jener, das Wesen gar nicht heraus, weil es nicht entwickelt wird, und dasselbe ohne Entwickelung und lebendige Fassung nicht recht hervortritt. — Wer aber

zur Begreiflichkeit und Vorstellbarkeit fordert, daß der zu begreifende Gegenstand, wenigstens nach seinen Theilen oder Eigenschaften, handgreiflich oder sinnlich anschaulich sei, dem würde gezeigt werden können (wenn er nämlich Auge und Ohr oder Sinn dafür hat), daß die Weite des Prädicats, und die daraus ihm entstehende Anfechtung und Erregung zur Entwickelung, jene Handgreiflichkeit oder Anschaulichkeit zu Wasser macht. Vor der Entwickelung und genauen Bestimmung des Begriffs kann derselbe eher Allgemeinbild (einer Art von Dingen, z. B. Bäumen, Häusern) als Begriff derselben genannt werden. Und dies ist in Beziehung auf äußre Erscheinung mehr als man genau genommen in Betreff des Begriffs-Ursprungs wahrhaft sagen kann. Wenn man nämlich die Begriffe zurückführen kann auf Fassungen welche aus „sinnlichen" Fühlweisen hervorgehen, man somit das Begreifen aus dem Fühlen erklären kann, und dieses Fühlen an die Stelle des Wahrnehmens setzen muß, — indem man erkannt hat daß das Wahrnehmen, als ein ursprüngliches Auffassen der Gegenstände wie wir sie sehen, Täuschung ist, daß die Dinge uns eben nur so sind wie wir sie nach unsrer Eigenthümlichkeit fühlen und begrifflich entwickeln, und nicht so wie wir sie zu sehen meinen. Denn, wenngleich (wie ich schon früher in Fichte's Zeitschr. f. Philos. Bd. 6. Hft. 2. p. 201. bemerkt habe) später eine gewisse Uebereinstimmung unserer Begriffe mit den Dingen erfahren wird (woher die gewöhnliche Vorstellung des Wahrnehmens entsprang, und sich festsetzte, indem die weite Vermittelung der Uebereinstimmung verborgen blieb); so darf doch in der philosophischen Entwickelung diese Erfahrung nicht als bedeutsame hervortreten, so lange der natürliche Gang derselben es erheischt, weil derselbe dadurch gestört und verdreht wird und solches die gehörige Erkenntniß verhindert

Die Sittlichkeit (das sittliche Verhalten, die sittliche Beschaffenheit, die in einer Person ist, und durch die Mehrheit besonderer sittlicher Äußerungen derselben sich kund giebt) — erkenne ich allerdings an. Und so auch das Sittliche oder das was als solches im gemeinen Leben gefühlt, vorgestellt, gedacht oder beurtheilt wird. Das Sittliche des gemeinen Lebens aber wird nicht nach einem klaren Grundsatz ausgeführt, gethan und beurtheilt, sondern theils nach

einem durch Erziehung beschafften Sittlichkeits-Gefühl, theils nach anderweiter persönlicher Bildungs-Stufe und Fühlweise. Und aus diesen unklaren Beziehungen ergeben sich verschiedene Ansichten, Urtheile und Handlungen in Betreff des Sittlichen, wenn auch dieselben äußere gemeinsame Stützpuncte haben an abstracten Religions-Geboten, Sittensprüchen und Rechtssätzen. Die Beseitigung dieser Unklarheit und Unsicherheit durch Wissenschaft kann nicht geschehen durch metaphysische Vermittelung, oder durch abstracte Begriffsbestimmungen, nicht von oben, sondern von unten; indem zur Erklärung des sittlichen Standpuncts — als eines der Bildung angehörigen — das Werden desselben herausgestellt werden muß, somit die Beziehung in welcher jener zu andern, insbesondre früheren Entwickelungen oder Bildungsstufen und Standpuncten steht, die nicht von Oben oder von höheren Begriffen aus gehörig erhellt werden kann. Eine äußerliche Hinführung oder Einleitung zum sittlichen Standpunct — vornehmlich für eine von ihm beginnende Sittenlehre — würde dazu nicht genügen, dadurch auch der Begriff des Sittlichen nicht belebt werden, was erforderlich wäre, weil er als solcher oder abstracter Begriff der lebendigen Beschaffenheit des Sittlichen nicht entspricht. Das Sittliche hat einen Gefühls-Antheil, der weiter und tiefer ist als derjenige den jeder Begriff — unbewußt — hat, und durch diesen ist es mit anderen Entwickelungs-Stufen in Verbindung, die überhaupt und ursprünglich eine andre Form und Bedeutung haben, wenn sie gleich in Berührung mit dem Sittlichen gekommen oder mit ihm zusammentreffend, eine Uebereinstimmung mit demselben gewähren, welche im gemeinen Leben und überhaupt in ungenauen Darstellungs-Weisen gestattet, beide (wie Rechtliches und Sittliches) zu vertauschen, oder wechselsweise als gleichbedeutend zu gebrauchen. Gewähret aber jene Form eine andre Vorstellungs-Weise und Bedeutung, erheischt sie einen andern Gesichtspunct und hat sie eine Eigenthümlichkeit in der Entwickelungs-Weise, welche das Sittliche nicht darbietet; so darf auch solches in der Wissenschaft nicht verläugnet, es muß vielmehr festgehalten und demselben der entsprechende Ausdruck gegeben werden, auch da wo es innerlich dem Sittlichen gleich oder sinnverwandt ist. — Und eben die Ueberzeugung von dem Sich-so-verhalten des Rechtlichen zum Sittlichen hat mich veranlaßt die Aufhebung der Sitten l e h r e als ein Erforderniß hinzustellen, um so mehr als ich keine gehörige Begründung der Sittenlehren gefunden habe und auch nicht einsehe, wie eine solche bei Festhaltung des sittlichen Standpuncts und Gesichtspuncts beschafft werden könne; indem der Standpunct des Sittlichen ein für s i c h allein unselbstständiger ist, und für s i c h weder gehörig erklärt werden kann, noch die erforderlichen Entwickelungs-Mittel zu einer lebendigen wissenschaftlichen Darstellung des Sittlichen darbietet.

Rostock im Januar, 1848.

Erwiedrung auf Hrn. Prof. Vorländers Recension meiner „Speculativen Grundlegung des Systems der Philosophie ꝛc. Von H. Ulrici:

Hr. Prof. Vorländer hat in der Jenaer Lit. Ztg. (Febr. Nr. 28 f.) meine oben bezeichnete Schrift einer Kritik unterworfen. In unserer Zeit muß jeder Schriftsteller darauf gefaßt sein, Beurtheilungen zu erfahren, die von blinder Parteileidenschaft oder wohl gar von persönlicher Antipathie, Rachsucht, Böswilligkeit eingegeben sind. Auf solche Recensionen zu antworten, streitet durchaus gegen mein Gefühl und meine Grundsätze. Im vorliegenden Falle glaube ich jedoch, daß die vielen Unrichtigkeiten, Mißverständnisse und schiefen Urtheile, deren sich die Recension zu Schulden kommen läßt, nur auf Unachtsamkeit beruhen können oder auf der auch bei sonst tüchtigen Männern nicht seltenen Unfähigkeit, in eine von der ihrigen abweichende Auffassung und Lösung der vorliegenden Probleme unbefangen einzugehen. Ich will daher versuchen, meine Schrift zu vertheidigen, was um so nöthiger erscheint, als Alle, welche mein Buch noch nicht kennen, durch Vorländers Angabe über den Inhalt desselben eine ganz falsche Vorstellung erhalten müssen. Seine eigne „Wissenschaft der Erkenntniß" habe ich einer Kritik unterworfen, welche des baldigen in der Hallischen Allg. Lit. Ztg. erscheinen wird. Aus ihr wird der Leser zugleich erkennen, worauf die principielle Differenz unsres beiderseitigen Standpuncts beruht.

Hr. V. räumt mir ein, daß „die von mir zu Grunde gelegte Denknothwendigkeit Jedermann sowohl für die philosophische als die empirische Wissenschaft anerkennen müsse". Im letzten Grunde also, principiell, wären wir anscheinend einig. Vorländer verlangt aber sogleich, daß die Denknothwendigkeit als eine „reale" gefaßt werde und wirft mir vor, daß mein Princip nur ein formales sei, welches die speculative Betrachtung in der Erfassung des universellen realen Zusammenhangs des Wirklichen nicht zu leiten vermöge. Was er unter seiner realen Denknothwendigkeit verstehe, sagt er nicht, und es ist mir auch aus seiner Wissenschaft der Erkenntniß nicht klar geworden, was er damit meint. Indem er sie aber meinem angeblich „formalen" Principe entgegengesetzt, so scheint sie eine inhaltvolle, ein principielles Wissen sogleich mitsetzende sein zu sollen. Nun habe ich aber bewiesen, — und der Verf. hat diesen Beweis mit keiner Sylbe angefochten, geschweige denn widerlegt, — daß die Denknothwendigkeit nur darum das Grundprincip der Philosophie sei und von jeher gewesen sei, weil sie der Grund, Princip und Motiv aller Gewißheit und Evidenz und damit alles Wissens ist. Die Denknothwendigkeit als solche kann mithin nicht selbst schon einen eignen principiellen Inhalt haben; denn sie ist ja der Grund und die Ursache alles denknothwendigen, gewissen und evidenten (wahren — vernünftigen) Inhalts

unsers Denkens: jede Vorstellung, jede Idee, jede Erkenntniß, die auf Gewißheit, Objectivität, Wahrheit Anspruch macht, ist insofern ihr Inhalt, als jede nur durch sie und kraft ihrer gewiß, objectiv, wahr ist. Jedenfalls ist eine inhaltsvolle Denknothwendigkeit darum noch keine reale. Um also zu ermitteln, was der Verf. unter seiner realen Denknothwendigkeit versteht, kommt es darauf an, den Begriff des Realen selbst näher festzustellen. Ich habe dieß in meiner Schrift (S. 78. ff.) gethan; ich habe gezeigt, daß unter dem reellen Sein im Allgemeinen, principiell, das von unserm Denken Unabhängige, Selbstständige zu verstehen sei, das, sofern wir überhaupt Kunde von ihm haben, entweder unser Denken oder seine Thätigkeit selbst bestimmt, oder doch mit unserm Denken zusammenwirken muß, wenn letzteres zu Gedanken kommen soll, also die Gedanken mit bestimmt. Daß dieß die Grundbestimmung im Begriffe des reellen Seins sei, hat der Verf. wiederum nirgend bestritten. Ich habe ferner dargethan, daß die Denknothwendigkeit selbst nur darauf beruhen könne, daß ein solches reelles Sein entweder unser Denken selbst oder den Inhalt unsers Denkens im Zusammenwirken mit ihm bestimme. Auch diesen Beweis läßt der Verf. ausdrücklich gelten. Was will er aber dann mit seiner realen Denknothwendigkeit? Soll damit gesagt sein, daß jenes Bestimmtwerden unsers Denkens durch die Mitwirkung des Realen selbst realiter existire, so versteht sich dieß von selbst, und ist auch meine klar ausgesprochene Ansicht. Soll aber gesagt sein, daß unser Denken sich alles Schließens und Folgerns von denknothwendigen Gedanken aus zu enthalten und nur mit den durch das reelle Sein unmittelbar bedingten objectiven Gedanken, also mit den bloßen Wahrnehmungen sich zu begnügen habe, so weicht der Verf. selbst in seinem Buche hundertfältig von dieser Beschränkung ab. Ja ich habe bewiesen, daß alle empirische Wissenschaft, wo sie allgemeine Resultate, insbesondere wo sie Gesetze aufstellt, dieselben nur aus denknothwendigen Gedanken erschließt und folgert, mithin sich selbst auf eine Denknothwendigkeit stützt, die nicht bloß auf dem Zusammenwirken des reellen Seins außer uns, sondern eben so sehr auf dem Zusammenwirken unserer denknothwendigen (also durch das Reale bestimmten) Gedanken mit unserm Denken beruht. Der Verf. hat dieß nirgend bestritten. Gleichwohl scheint er mit seiner realen Denknothwendigkeit doch nur jene Beschränkung zu meinen. Denn er macht es mir hauptsächlich zum Vorwurf, daß ich den Begriff des Realen wiederum nur formal als das vom Denken Unterschiedene bestimmt hätte. Nun habe ich allerdings behauptet und muß noch behaupten, daß aus dem allgemeinen Begriffe des reellen Seins als eines Solchen, das unser Denken selbst oder seinen Inhalt bedinge, nichts weiter folge, als daß das Reale ein von unserm Denken Unterschiedenes sein müsse; mit andern

Worten, daß der denknothwendige Gedanke eines solchen reellen Seins implicite und unmittelbar den andern Gedanken der Verschiedenheit desselben von unserm Denken hervorrufe; daß dagegen die weitere nähere Bestimmung seines Wesens und Begriffs sich nur ergeben könne aus dem, als was das reelle Seyn sich selbst in unsern durch seine Bestimmung und Mitwirkung unmittelbar entstandenen Gedanken kund gebe (Vgl. S. 100. f. meines Buchs.). Auf diese Weise entsteht all unser Wissen: es beruht überall theils auf unmittelbarer Wahrnehmung, d. h. auf Gedanken (Anschauungen, Vorstellungen, Begriffen), welche durch Vermittelung des reellen Seins entstehen, theils auf Gedanken (Vorstellungen, Begriffen, Ideen), die durch Vermittelung eines denknothwendigen Gedankens entstehen. Ich habe mithin keineswegs den Begriff des Realen auf jene Bestimmung, ein von unserm Denken Unterschiedenes zu sein, beschränkt, sondern nur behauptet, daß diese Bestimmung die einzige sei, welche aus dem obigen noch ganz allgemeinen Begriffe des reellen Seyns folge. Wollte Hr. V. behaupten, daß daraus ein Mehreres folge, so hätte er dieß darthun müssen.

Am allerwenigsten ist es mir in den Sinn gekommen zu behaupten, daß das von unserm Denken unterschiedene reelle Sein nur das Materielle sei. Diesem Vorwurfe Vorländers, der nur auf einer Flüchtigkeit oder Unaufmerksamkeit seinerseits beruhen kann, stelle ich einfach gegenüber, was S. 104 und 106 meines Buches zu lesen ist: „Auch der Gedanke des absoluten Denkens ist mithin ein schlechthin nothwendiger, unmittelbarer, durch seinen Unterschied von dem menschlichen Denken bestimmter, unveränderbarer Gedanke, und mithin kann er nur entstanden sein durch Mitwirkung eines reellen, von menschlichen Denken unabhängigen, gegen sein Gedachtwerden (durch letzteres) gleichgültigen Seins, d. h. das absolute Denken muß nothwendig als reell seiend gedacht werden." Und S. 106: „Folglich ist der Gedanke einer Mehrheit von beschränkten denkenden Wesen (Ichen) ein schlechthin nothwendiger Gedanke, der auch in den einzelnen unveränderbar bestimmten Gedanken von andern Geistern außer mir sich vorfindet, darin meinem Denken zunächst sich kund giebt, und mithin ein reelles objectives Sein, durch dessen Mitwirkung er entstanden, voraussetzt. Darauf beruht die unmittelbare schlechthin unzweifelhafte Gewißheit, daß es noch andre menschliche und überhaupt relativ geistige Wesen außer mir giebt." — Ich habe sonach das reelle Sein bestimmt a. als das materielle, natürliche Sein (Natur — Welt) b. als das Sein des absoluten Denkens (Gottes), und c. als eine Mehrheit von beschränkten denkenden Wesen (menschlichen Ichen); und habe dargethan, daß diese dreifältige Bestimmtheit desselben unmittelbar im allgemeinen Begriffe des Realen als eines von unserm Denken nothwendig Unterschiede-

nen liege. Demgemäß muß ich es für falsch erklären, wenn Hr. V. behauptet, ich hätte zwar „den Begriff des Realen gegen den Idealismus sicher gestellt", aber es unterlassen "denselben auch im Allgemeinen näher zu bestimmen." Diesen Vorwurf gründet er näher auf die Behauptung: „Das Denken sei, seinem Begriffe nach, von Grund aus eine sich beschränkende bedingte Thätigkeit, die nicht erst von außen, durch das Mitwirkende bedingt werde. Darin, d. h. in der realen Auffassung des Denkens liege, daß dasselbe wesentlich eine in und aus dem Realen sich synthetisch bestimmende und bestimmte Thätigkeit sei, daß folglich die Bestimmtheit des Realen keineswegs der immanenten Denknothwendigkeit des Bewußtseins als ein Andres, Aeußeres gegenüberstehe, weil alles und jedes Bestimmen der Denknothwendigkeit nur von dem im Bewußtsein bereits bestimmten Realen ausgehen könne. Daher sei auch das Reale seinem Begriffe nach ein synthetisch bestimmtes, und seine Bestimmtheiten seien vermittelte, in einander reflectirte, d. h. erscheinende Dinge und Wesen, welche, indem sie gedacht würden, auch nothwendig in einem bestimmten realen Zusammenhange, nicht bloß thatsächlich gedacht würden." — Diese Sätze scheinen mir nur aus einer höchst unklaren Fassung der Begriffe des Reellen und Ideellen, des Seins und Denkens, hervorgegangen sein zu können: sie sind wenigstens voller Widersprüche. Was soll es heißen, „das Denken sei eine sich beschränkende bedingte Thätigkeit und werde nicht erst von außen, durch das Mitwirkende bedingt"? Wenn unser Denken nicht durch ein Andres, von ihm Unabhängiges und in sofern ihm Aeußeres bedingt ist, — welchem als dem Bedingenden doch auch irgend eine Thätigkeit oder Wirkung auf das Bedingte beigelegt werden muß, — so ist es ja offenbar überhaupt nicht bedingt, so ist es offenbar unbedingte Thätigkeit. Für ein unbedingtes, absolutes Denken giebt es aber unmöglich eine Denknothwendigkeit; ich habe bewiesen, daß eine unbedingte und doch nothwendige, necessitirte Thätigkeit eine contradictio in adjecto sei. Diesen Beweis greift der Verf. nirgend an; er erkennt vielmehr ausdrücklich die Denknothwendigkeit als Princip des menschlichen Wissens an. Und doch behauptet er dann wieder, daß unser Denken nicht durch die Mitwirkung (Thätigkeit) eines Andern bedingt sei? Ferner, was soll es heißen, „in der realen Auffassung des Denkens sei dasselbe eine in und aus dem Realen sich synthetisch bestimmende und bestimmte Thätigkeit"? Bestimmt das Denken hiernach sich selbst in uns aus dem Realen, oder wird es in und aus demselben bestimmt, oder endlich soll beides stattfinden? Das Erstere ist eine **condradictio in adjecto**: denn wenn das Denken sich selbst, aber in und aus dem Realen, d. h. in und aus einem Andern als es selbst, sich bestimmt, so bestimmt es in Wahrheit nicht sich selbst. Von seiner Selbstbestimmung in und aus dem Realen könnte nur die Re-

de sein, wenn das Reale nicht ein Andres, sondern dasselbe mit dem Denken wäre; dann aber hörte es auf ein Reales zu sein: von einem Realen kann nur die Rede sein, sofern es als ein von unserm Denken und Gedanken Unterschiedenes gefaßt wird. Das Zweite ist unmöglich: denn wird unser Denken nur in und aus dem Realen, und somit doch wohl auch durch das Reale bestimmt, ist es also nur eine durch ein Andres bestimmte Thätigkeit, so ist es ohne alle Selbstbestimmung, ohne alle Spontaneität: dann aber ist es auch kein Denken mehr und kann auf keine andre Dignität Anspruch machen als die Thätigkeit der Maschine oder höchstens der Pflanze, die bei Regen und Sonnenschein wächst, wie sie muß. Soll endlich der dritte Fall stattfinden, soll unser Denken eben so wohl sich selbst bestimmen als vom Realen bestimmt werden, so hätte Hr. B. darthun müssen, wie dieß auf eine andre Weise als die von mir dargethane, nämlich durch ein Zusammenwirken des Realen mit unserm Denken, möglich sei. Eben so unklar und widersprechend ist die Behauptung, „alles und jedes Bestimmen der Denknothwendigkeit könne nur von einem im Bewußtsein bereits bestimmten Realen ausgehen." Was ist ein im Bewußtsein bestimmtes Reales? Im Bewußtsein kann offenbar nur der Gedanke des Realen, nicht das Reale selbst sein. Der Gedanke des Realen ist aber eben nur der Gedanke eines von unserm Bewußtsein (Denken) Unterschiedenen, Selbständigen, gegen sein Gedachtwerden durch uns Gleichgültigen; dieses Unterschiedene, Selbständige, sofern es nothwendig an sich existirt und nicht bloß von uns gedacht wird, ist das Reale. Durch dieses reelle Sein ist unser Denken insofern bedingt, als es nur im Zusammenwirken mit ihm selbstthätig sein und zum Bewußtsein und Selbstbewußtsein gelangen kann. Die durch dieß Zusammenwirken erzeugten Gedanken sind die denknothwendigen Gedanken, oder was dasselbe ist, auf diesem Zusammenwirken beruht die Denknothwendigkeit und ist nach der einen Seite hin selbst nichts andres als dieses Zusammenwirken. Wie also soll alles Bestimmen der Denknothwendigkeit von dem im Bewußtsein bereits bestimmten Realen ausgehen können, da vielmehr das Bewußtsein selbst wie der Gedanke des Realen die Denknothwendigkeit d. i. jenes Zusammenwirken zur nothwendigen Voraussetzung hat!! — Endlich mit welchem Rechte thut Hr. B. so, als wenn nach meiner Darstellung das Reale nicht ein synthetisch bestimmtes und seine Bestimmtheiten nicht vermittelte, in einander reflektirte, in einen bestimmten realen Zusammenhange stehende d. i. erscheinende Dinge und Wesen wären? Mit welchem Rechte thut er so, als wäre mir das Erkennen nicht eben so wohl als ihm selbst „nicht nur ein Unterscheiden des Wahrgenommenen, sondern ein bestimmtes Zusammenfassen des Unterschiedenen, der realen Bestimmtheiten in ihre concreten synthetischen Einheiten und wiederum ein Un-

terscheiden und synthetisches Zusammenfassen dieser Einheiten in der universellen objectiven Totalität des Realen oder Wirklichen"? Ich habe ja durch meine ganze Schrift hindurch (namentlich Abschn. V. S. 108—205.) zu zeigen gesucht, wie jenes Zusammenfassen der realen Bestimmtheiten in ihre concreten synthetischen Einheiten und wiederum der letzteren in der universellen Totalität des Realen vermittelst der Kategorien zu Stande komme, und wie die Kategorien und mithin auch jenes Zusammenfassen nicht bloß subjective Geltung für das menschliche Denken und Wissen, sondern auch objective Gültigkeit im reellgn Sein haben, wie also ihnen gemäß nicht nur der Inhalt der menschlichen Erkenntniß, sondern auch das Reale, die Dinge selbst, in einem geordneten, vernünftigen Zusammenhange stehen.

Ueberhaupt bekenne ich, daß ich die meisten Einwände und Vorwürfe des Verf. nur begreiflich finde unter der Voraussetzung, daß er mein Buch nur höchst flüchtig gelesen hat. So sucht er meinen Beweis, daß der Gedanke eines a b s o l u t e n vom menschlichen Denken unterschiedenen Denkens ein schlechthin nothwendiger Gedanke sei, folgendermaßen zu entkräften: „Mit dem Begriffe des bedingten, durch seinen Gegenstand bestimmten Denkens denken wir unmittebar den Begriff des Gegensatzes, des unbedingten, absoluten Denkens. Aber wie? in welcher Bedeutung? Den von Ulrici bezeichneten Grundgesetzen des Denkens gemäß kann der Unterschied nur ein relativer sein und folglich das unbedingte absolute Denken nur dasjenige sein, was weniger durch seine Bedingungen, seinen Gegenstand unmittelbar bestimmt ist. Ulrici aber abstrahirt von dieser seiner Feststellung des Begriffs des bedingten Denkens, abstrahirt vom Gegenstande desselben, dem Absoluten, durch dessen reelle Bestimmtheit nach seiner Theorie der Begriff desselben ebenfalls bestimmt und bedingt ist, und substituirt dem Begriffe des beziehungsweise unbedingten menschlichen Denkens den des nichtmenschlichen, göttlichen. Diese Substitution ist offenbar ein Sprung, eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, da beim Denken relativer Unterschiede des Denkens nur das menschliche Denken gemeint sein und in Rede kommen kann." Allein ich habe n i r g e n d gesagt, daß der relative Unterschied zwischen dem unbedingten göttlichen und dem bedingten menschlichen Denken darin bestehe, daß jenes „w e n i g e r durch seine Bedingungen, seinen Gegenstand unmittelbar bestimmt sei." Dieser Unterschied wäre in der That gar keiner: denn dasjenige, das nur „weniger" bedingt ist als ein Andres ist offenbar gar nicht unbedingt. Der Unterschied zwischen dem absoluten und dem menschlichen Denken besteht vielmehr, wie ich (S. 104.) a u s d r ü c k l i c h sage, darin, daß beim absoluten Denken „alle Akte der Unterscheidung (des Denkens von seinen Gedanken 2c.), alle seine Gedanken ohne Ausnahme, mithin auch Alles, w a s es denkt, nur

als seine eignen, allein und selbständig durch es selbst, fre und ohne Nöthigung vollzogenen Thaten, und somit als schöpferische Akte seiner reinen Selbstthätigkeit gedacht werden müssen, als Akte, die es nur gemäß seiner eignen absoluten Natur oder was dasselbe ist, aus freier Selbstbestimmung vollzieht", während das menschliche Denken nur im Zusammenwirken mit einem Andern zu Gedanken ꝛc. kommt und selbst in seiner willkührlichen Thätigkeit (Einbildungskraft) solche durch Mitwirkung eines Andern vermittelte Gedanken zu seiner Voraussetzung hat. Dieser Unterschied ist ein relativer, weil die durch ihn Unterschiedenen doch insofern zugleich relativ Eins sind, als sie beide Denken sind und jene Akte der Unterscheidung, ohne die das Denken nicht Denken wäre, auf dieselbe Weise gemäß den (vom absoluten Denken gesetzten) Kategorieen vollziehen. Hieraus ergiebt sich, daß mein Begriff der Relativität alles Unterschieds von Hrn. Vorländer durchaus falsch aufgefaßt worden. Ich behaupte nirgend, daß die Relativität aller Unterschiede in einem bloßen Mehr oder Weniger bestehe oder auf eine bloß quantitative Differenz zurückgehe. Dieß ist Unsinn, der, wenn ich mir ihn hätte zu Schulden kommen lassen, von meinem Recensenten weit schärfer hätte gerügt werden müssen. Denn welcher vernünftige Mensch wird behaupten wollen, Roth und Gelb seien nur dadurch unterschieden, daß Roth weniger gelb sei als Gelb? Der Unterschied, weil er immer nur ein relativer ist, kann allerdings auch ein bloß quantitativer sein (z. B. A ist klüger als B); aber die Relativität des Unterschieds überhaupt, die logische Nothwendigkeit, daß alle Unterschiedenheit nur eine relative sei, beruht darauf, daß der Unterschied stets und nothwendig auf die relative Einheit der durch ihn Unterschiedenen hinweist oder die Nothwendigkeit der Unterschiedenen, in irgend einer andern Beziehung Eins zu sein, involvirt, und daher nur, sofern diese Einheit bewußt oder unbewußt zugleich mit gedacht wird, überhaupt denkbar ist. Hat denn Hr. V. nicht gelesen, was ich S. 43 ausdrücklich sage: „Mithin ist nur die Einheit, die den Unterschied, und der Unterschied, der die Einheit der Unterschiedenen voraussetzt, denkbar, d. h. nur die relative Identität und die relative Differenz ist denkbar: Alles, was gedacht wird, muß daher in Einer Beziehung als unterschieden, in andrer als Eins gedacht werden können." Dieses „Mithin" habe ich, wie mich dünkt, klar genug deducirt. Mit jener falschen Auffassung meines Begriffs der relativen Differenz fällt die ganze obige Deduction Vorländers hinweg. Denn nur auf jenem Mißverständniß beruht seine Behauptung, daß ich dem Begriffe des beziehungsweise unbedingten menschlichen Denkens den des nichtmenschlichen götlichen substituire.

Ferner: Hr. V. wirft mir vor, daß aus meinem Principe des relativen Gegensatzes die wesentlichen Einheiten der Natur und

des Geistes, welche Gegenstand der Speculation seien, nicht deducirt werden könnten, weil sie nicht wesentlich durch den relativen Gegensatz bestimmt seien. Dieser Vorwurf ist ganz unbegreiflich. Auf der einen Seite bekennt sich Hr. V. selbst zum Realismus, verlangt eine reale Denknothwendigkeit, ein in und aus dem Realen sich bestimmendes und bestimmtes Denken als Princip der Philosophie ꝛc.; und in demselben Athem fordert er von mir ein rein idealistisches Princip, ein Princip, aus welchem die wesentlichen Einheiten von Natur und Geist sich deduciren lassen! Außerdem ist es falsch, daß mein Princip das des relativen Gegensatzes sei. Mein Princip ist vielmehr die Denknothwendigkeit, deren Grund ich in der Bedingtheit des menschlichen Denkens durch das Zusammenwirken eines Reellen nachgewiesen habe. Eben weil unser Denken, unser Erkennen und Wissen nur im Zusammenwirken unsers Denkens mit dem reellen Sein zu Stande kommt, leugne ich schlechterdings, daß aus irgend einem allgemeinen Principe sich „die Einheiten der Natur und des Geistes deduciren" lassen, d. h. daß die wahre Erkenntniß von Natur und Geist bloß auf dem Wege der Deduction gewonnen werden könne. Selbst der Begriff des absoluten Denkens, das Princip des Idealismus, ist mir kein solches Deductions-Princip, sondern im letzten Grunde ebenfalls nur entstanden durch das (mittel- oder unmittelbare) Zusammenwirken des göttlichen Geistes mit dem menschlichen, sodann nur ein Princip, von dem aus nicht die volle ganze Erkenntniß der Natur und des Geistes, sondern nur die ganz allgemeinen Bestimmungen und Entwickelungsstufen beider sich deduciren lassen oder von dem uns nur diejenigen Bestimmungen gewonnen werden können, welche durch den nothwendigen relativen Unterschied des Göttlichen vom Weltlichen — sofern damit das Eine als das relative Nichtsein des Andern bestimmt ist und also dem Einen die relativ entgegengesetzten Bestimmungen des Andern zukommen, — unmittelbar gegeben sind. Ich erkenne ausdrücklich an, daß dieß Allgemeine ohne das Besondre und Einzelne, der Begriff ohne die Anschauung im Vergleich mit der Einheit von Begriff und Anschauung immer unbestimmt, leer, formal erscheinen. Darum fordere und zeige ich ausdrücklich, daß die idealistische Hälfte der Philosophie nicht ohne die realistische, nicht ohne die Erfahrung bestehen könne, daß vielmehr nur beide zusammen, sich gegenseitig ergänzend, berichtigend und verificirend, zur wahren Erkenntniß und Wissenschaft zu führen vermögen.

Doch Hr. V. scheint zu meinen, daß auf dem von mir angegebenen Wege der Idealismus auch nicht einmal zu jenen ganz allgemeinen Bestimmungen im Begriffe der Natur und des Geistes gelangen könne. Wenigstens behauptet er, daß es meiner Skizze des Systems des Idealismus an einem „Principe für die Bestimmung

des Begriffs des Absoluten" und damit des fundamentalen Ausgangspunctes fehle. Ich bestreite dieß. Das Princip für die Bestimmung des Begriffs des Absoluten wie für jeden Begriff ist philosophisch die Denknothwendigkeit; möge dieselbe auf dem unmittelbaren Zusammenwirken eines Reellen mit unserm Denken beruhen und damit als Wahrnehmung sich äußern oder in dem Zusammenwirken eines denknothwendigen Gedankens mit der Reflexion ihren Grund haben und damit als Folgerung sich manifestiren. Ein andres Princip für die Bestimmung der Begriffe giebt es nicht, wie der Verf. selbst zugesteht, indem er die Denknothwendigkeit als Princip der Philosophie ausdrücklich anerkennt. Von diesem Pricipe aus habe ich dargethan, daß das Absolute nothwendig als absolutes Denken, absoluter Geist gefaßt werden müsse; von diesem Principe aus habe ich gezeigt, was unter diesen beiden Worten zu verstehen sei, d. h. worin das Wesen des Denkens und der Sinn des Adjectivs Absolut bestehe. Der Verf. behauptet freilich, mein Begriff des Denkens sei ein blos „formaler", bleibe „unbestimmt" ɩc., indem nach meiner Ansicht das Denken nur „unterscheidende Thätigkeit" sei. Dieß ist wiederum f a l s c h. Ich habe vielmehr das Denken bestimmt als „diejenige Thätigkeit, welche, sei es schlechthin selbstthätig (schöpferisch) oder im Zusammenwirken mit einem Andern (Reellen) in ihre Thaten (Gedanken) nicht bloß über- und aufgehe, sondern über jede derselben hinaus zu immer neuen Thaten fortgehe, ihre Thaten in sich selbst als Momente ihrer Selbstbestimmung setze und sie zugleich (nach Inhalt und Form, nach Gehalt und Werth) bestimme, indem sie sie nicht nur von einander sondern auch von sich selbst (dem Denken) wie von dem in ihnen Gedachten (dem Reellen) unterscheide und mit diesem vermittelst der Kategorieen sich vollziehenden Unterscheiden Verhältniß, Zusammenhang und Ordnung des Unterschiedenen bestimme". Fand Hr. V. diesen Begriff formalistisch unbestimmt, so hätte er angeben müssen, welche Bestimmungen und welcher Inhalt noch außerdem vom a l l g e m e i n e n Begriffe des Denkens gefordert werde. Bloße Behauptungen auf Grund falscher oder unvollständiger Angaben sind eines anständigen Recensenten unwürdig. Ich kann dagegen meinerseits nur versichern, daß in seinem eignen Buche sich kein anderer als der oben angegebene Begriff des Denkens findet:

Wie in meiner Skizze des Systems des Idealismus ein Princip zur Bestimmung des Begriffs des Absoluten fehlen soll, so soll durch meine Deduction der Begriffe des vom absoluten Denken Unterschiedenen, Bedingten, Relativen, Materiellen nichts andres gewonnen werden, als „was in und mit diesen Begriffen unmittelbar gedacht werde". Und nach der Darstellung Vorländers erscheint es allerdings so; aber nur darum, weil er wiederum nicht vollständig referirt oder dasjenige, was nach meiner Deduction we-

sentliches Moment des Begriffs der Materie ist, erst hintennach bringt, nachdem er seinen obigen Vorwurf an meinen nur halb referirten Begriff angeknüpft hat. Das vom absoluten Denken Unterschiedene ist zwar allerdings das bedingte, relative, materielle und damit mannifaltige, zeitliche, endliche Sein; aber dieß Materielle ist, wie ich an derselben Stelle zeige, zugleich nothwendig zu denken als eine Mannigfaltigkeit relativer, bedingter Selbstthätigkeiten, durch deren Uebergehen in Thaten erst Körper im engern Sinne entstehen; also als relativ lebendig, als werdendes Leben, als begriffen im Processe der Belebung, Beseelung und Vergeistigung. Dieß liegt nicht im unmittelbaren d. i. empirischen Begriffe der Materie; es ist im Gegentheil sehr wider den unmittelbaren Begriff, die anscheinend starre, ruhende, todte Materie als wesentlich thätig und ihre einzelnen Körper als Resultat bestimmter Thätigkeiten und Bewegungen oder gar das Materielle überhaupt als übergehend in Geistigkeit zu fassen. Wenn ich jene relativen bedingten Selbstthätigkeiten Monaden nenne, so bin ich dazu durch denjenigen großen Philosophen vollkommen berechtigt, der diesen Namen in die neuere Philosophie eingeführt hat. Nach Leibnitz sind die Monaden, wie Hrn. V. nicht unbekannt sein kann, nur Fulgurationen der Urmonas, mithin ihrer Existenz nach nicht schlechthin unabhängig, nicht durch eigne Selbstthätigkeit das, was sie sind, mithin auch offenbar nicht „absolute Selbstthätigkeiten“, für welche allein Hr. V. den Namen Monaden gelten lassen will. Und wenn ich S. 320 sage, „der ursprüngliche Zustand der Monaden müsse gedacht werden als eine unterschiedslose, weder feste noch flüssige Masse, innerhalb deren erst durch Attraction und Repulsion jene unterschiedenen Einheiten, d. h. besondre feste und flüssige Körper sich bilden“, so steht dieß keineswegs, wie V. mir vorwirft, im Widerspruch mit meinen früheren Bestimmungen. Denn der Zusammenhang ergiebt klar, daß ich diese Masse nur insofern eine unterschiedslose nenne, als in ihr noch keine unterschiedenen Körper sich gebildet haben und sie somit noch aus einer Manigfaltigkeit relativer Selbstthätigkeiten besteht, welche als solche zwar von einander unterschieden sind, aber wie alle Thätigkeiten nur innerlich, an sich, nicht auch äußerlich, der Erscheinung nach oder für Andres. Denn Kräfte, Thätigkeiten erscheinen nur für Andres, indem sie sich äußern, d. h. in Wirkungen, in Thaten übergehen. Der ganze Zusammenhang zeigt außerdem zur Evidenz, daß mit jenem ursprünglichen Zustande, wie ich ausdrücklich sage, „das Uebergehen der einzelnen Monaden aus Unterschiedenheit in Einheit“, womit erst besondre feste und resp. flüssige Körper entstehen, gemeint ist. In diesem Uebergehen gehen nothwendig auch die Unterschiede der Monaden in unentschiedliche Einheiten über, heben sich auf, und sich aufhebende Unterschiedenheit kann doch wohl mit

Recht Unterschiedslosigkeit heißen. Und zugleich folgt von selbst, daß, wenn feste wie flüssige Körper erst durch jenes Uebergehen entstehen, der Zustand vor dieser Entstehung weder als ein fester noch als ein flüssiger angesehen werden kann. Dieß scheint mir so klar, daß ich meinerseits nicht verstehe, wie Hr. V. es unklar oder unverständlich finden kann. Ebenso muß ich bestreiten, daß in meiner Entwickelung des Uebergangs des Materiellen von der geologischen Natur zur vegetabilischen und von da zur animalischen und weiter zur menschlichen (geistigen) Natur „ein bestimmter Begriff der Entwickelung, der in diesen Gebieten der constitutive sein müsse", gänzlich fehle. Ein solcher Begriff, d. h. ein Begriff, welcher der Entwickelung ihren Gang und ihr Ziel vorschreibt, ist S. 316 und sonst ganz bestimmt von mir angegeben. Es ist der Begriff der nothwendigen stufenweisen Vergeistigung des Materiellen oder des stufenweisen Uebergangs der Materie in Leben, Seele, Geist. Diese Stufen sind einfach durch den Begriff der Materie selbst bestimmt, d. h. sie können nur darin bestehen, daß nach einander die allgemeinen wesentlichen Momente dieses Begriffs in Anderssein übergehen. So hebt sich zunächst die bloße reine Mannichfaltigkeit der Monaden oder wenn man lieber will der Molecülen auf in unterschiedliche Einheiten (Körper), welche ihrerseits in unterschiedliche Totalitäten (Weltkörper) zusammentreten; und diese unterste Stufe ist die geologische Natur. Sodann hebt sich das Moment der bloß äußerlichen, mechanischen und chemischen Zusammen= und Wechselwirkung dieser Körper auf, und damit geht die geologische Natur in die vegetabilische über u. s. w.

Doch genug. Es ist klar, daß Hr. V., wie ich noch an mehreren Einzelheiten darthun könnte, mein Buch vielfach mißverstanden hat. Ich will zwar gern einen Theil der Schuld übernehmen: die Kürze, deren ich mich befleißigt habe, die nur skizzenhafte Darstellung des letzten Abschnitts und sonstige Mängel meiner Schrift mögen Anlaß dazu gegeben haben. Aber das scheint mir unleugbar zu sein, daß Hr. V. mein Buch nur sehr unachtsam oder mit den Augen des Vorurtheils gelesen hat. Ich bedaure dieß um der guten Sache des Realismus willen, die wir im Grunde beide vertreten.

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

Recht Unterschiedslosigkeit heißen. Und zugleich folgt von selbst, daß, wenn feste wie flüssige Körper erst durch jenes Uebergehen entstehen, der Zustand vor dieser Entstehung weder als ein fester noch als ein flüssiger angesehen werden kann. Dieß scheint mir so klar, daß ich meinerseits nicht verstehe, wie Hr. V. es unklar oder unverständlich finden kann. Ebenso muß ich bestreiten, daß in meiner Entwickelung des Uebergangs des Materiellen von der geologischen Natur zur vegetabilischen und von da zur animalischen und weiter zur menschlichen (geistigen) Natur „ein bestimmter Begriff der Entwickelung, der in diesen Gebieten der constitutive sein müsse", gänzlich fehle. Ein solcher Begriff, d. h. ein Begriff, welcher der Entwickelung ihren Gang und ihr Ziel vorschreibt, ist S. 316 und sonst ganz bestimmt von mir angegeben. Es ist der Begriff der nothwendigen stufenweisen Vergeistigung des Materiellen oder des stufenweisen Uebergangs der Materie in Leben, Seele, Geist. Diese Stufen sind einfach durch den Begriff der Materie selbst bestimmt, d. h. sie können nur darin bestehen, daß nach einander die allgemeinen wesentlichen Momente dieses Begriffs in Anderssein übergehen. So hebt sich zunächst die bloße reine Mannichfaltigkeit der Monaden oder wenn man lieber will der Molecülen auf in unterschiedliche Einheiten (Körper), welche ihrerseits in unterschiedliche Totalitäten (Weltkörper) zusammentreten; und diese unterste Stufe ist die geologische Natur. Sodann hebt sich das Moment der bloß äußerlichen, mechanischen und chemischen Zusammen- und Wechselwirkung dieser Körper auf, und damit geht die geologische Natur in die vegetabilische über u. s. w.

Doch genug. Es ist klar, daß Hr. V., wie ich noch an mehreren Einzelheiten darthun könnte, mein Buch vielfach mißverstanden hat. Ich will zwar gern einen Theil der Schuld übernehmen: die Kürze, deren ich mich befleißigt habe, die nur skizzenhafte Darstellung des letzten Abschnitts und sonstige Mängel meiner Schrift mögen Anlaß dazu gegeben haben. Aber das scheint mir unleugbar zu sein, daß Hr. V. mein Buch nur sehr unachtsam oder mit den Augen des Vorurtheils gelesen hat. Ich bedaure dieß um der guten Sache des Realismus willen, die wir im Grunde beide vertreten.

Druck von Ed. Heynemann in Halle.

